
3 1761 08128394 7



Kurzgefaßter Commentar

zu den

Vier heiligen Evangelien.

Von

Dr. Franz X. Pölzl,
o. ö. Professor der Theologie an der k. k. Universität zu Graz.

In vier Bänden.

Dritter Band.

Kurzgefaßter Commentar zum Evangelium des heiligen Johannes
mit Ausschluß der Leidensgeschichte.

Graz.
Verlags-Buchhandlung Styria.
1882.

Kurzgefaßter Commentar

zum

Evangelium des heil. Johannes

mit

Ausschluß der Leidensgeschichte.

Von

Dr. Franz X. Pölzl,
o. ö. Professor der Theologie an der k. k. Universität zu Graz.

Erster Theil.

Mit Approbation des fürstbischöflichen Seckauer Ordinariates.

Graz.
Verlags-Buchhandlung Styria.
1882.



Buchdruckerei Styria in Graz.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit enthält den ersten Theil des Commentars zum Evangelium des heiligen Johannes, welcher den dritten Band des kurzgefaßten Commentars zu den vier Evangelien bildet. Vorzugsweise die Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse der Theologie-Studirenden veranlaßte mich, früher an die Bearbeitung des Johannes-Evangeliums zu gehen, als an jene des Marcus und Lucas, welche den zweiten Band bilden werden. Die Grundsätze, welche mich bei der Bearbeitung des Matthäus-Evangeliums leiteten, sind auch hier im großen Ganzen festgehalten worden. Eine Abweichung, welche indessen mehr formeller Natur ist, besteht darin, daß ich im Johannes-Evangelium weniger griechische Sätze und Worte anführte, und daß dort, wo dies geschah, zum Zwecke des leichteren Gebrauches stets entweder der Vulgatatext oder die deutsche Uebersetzung angefügt wurde. Ueberdies habe ich in der Erklärung jene Ausdrücke, welche von besonderer Bedeutung sind, gewöhnlich mit dem Anführungszeichen versehen, um auf diese Weise den Ueberblick und die Orientirung beim Studium zu erleichtern. Zur Erleichterung des Studiums habe ich es vielfach nicht bei der Fixirung des Gedankenzusammenhanges und bei der Wort- und Sacherklärung bewenden lassen, sondern ich habe häufig im Anschlusse an die exegetischen Erörterungen eine zusammenfassende Darstellung des Lehrgehaltes gegeben. Es konnte darum eine gewisse Breite und Wiederholung nicht immer ganz vermieden werden; aber ich glaube, daß die auf diese Weise erzielte Klarlegung des Inhaltes der Schrift die formelle Unvollkommenheit in der Darstellung vollkommen aufwiegt. Die textkritischen Bemerkungen habe ich gewöhnlich nur in jenen Fällen mit der Erklärung selbst verbunden,

wenn dies unbedingt nothwendig war; in den anderen Fällen wurden sie durch einen Gedankenstrich von derselben getrennt. Neben dem griechischen Texte habe ich durchgehends auch die Vulgata im vollsten Umfange berücksichtiget, und die Verschiedenheiten in den Lesearten hervorgehoben und kurz besprochen. Die Bibelstellen aus dem alten Testamente wurden nur nach der Vulgata citirt. — Da das vierte Evangelium uns am meisten Aufschlüsse gibt über die Erhabenheit und Würde der Person Jesu, sowie über die fundamentale Bedeutung seines Heilswerkes für die gesammte Menschheit, so ist das eifrige und sorgfältige Studium desselben nicht bloß den Theologen, sondern auch den Seelsorgern dringend an's Herz zu legen. Gerade der eigenthümliche Sprachcharakter unseres Evangeliums erfordert ein sorgfältiges Studium, um aus der äußeren Umhüllung den inneren Kern der Heilswahrheiten völlig herauslösen zu können. Nicht bloß finden sich im Evangelium zur Bezeichnung der Grundwahrheiten des christlichen Glaubens Ausdrücke, welche specielles Eigenthum desselben sind, sondern es wird auch der syntaktische Zusammenhang, der zum Zwecke der Eruirung des Inhaltes und Gedankenfortschrittes stets festgehalten werden muß, äußerlich nur selten ausgedrückt. Sowohl im tiefen Lehrgehalte der Schrift, als auch in der äußeren Form der Darstellung liegt eine bedeutende Schwierigkeit ihrer Erklärung. Es wird demnach nur jener Seelsorger, welcher sich eingehend mit dem Johannes-Evangelium beschäftigt hat, in der Lage sein, den reichen Inhalt desselben völlig im praktischen Leben zu verwerthen. — Nach dem Zwecke meiner Arbeit konnte es nicht meine Aufgabe sein, neue Resultate der Bibelforschung zu Tage zu fördern; es oblag mir vielmehr die Aufgabe, die sicheren Ergebnisse der Schriftforschung zu acceptiren, zu erläutern und zu begründen. Zu diesem Zwecke wurde die sehr bedeutende Literatur über das Johannes-Evangelium, die ältere, neuere und neueste, sowohl die katholische als auch die protestantische, vielfach zu Rathe gezogen und benützt, und am Schlusse der Einleitung werden jene Commentare und Hilfswerke verzeichnet werden, welche ich öfters gebrauchte. Indessen muß ich hier bemerken, daß mein Commentar durchaus keine einfache Excerpirung und Zusammenstellung von Er-

klärungen anderer Exegeten ist; ich vindicire meiner Arbeit mit vollem Bewußtsein jenen Grad von Selbständigkeit, wie er Schriften von diesem Umfange und Zwecke überhaupt eigen ist. Wo ich eine Erklärung, die ich als das geistige Eigenthum eines bestimmten Exegeten erkannte, acceptirte, da habe ich die Quelle jedesmal angeführt, und mit Wissen und Willen habe ich nichts verschwiegen, was aus anderen Arbeiten entlehnt wurde. Indessen habe ich nach sorgfältiger Durcharbeitung älterer exegetischen Arbeiten, insbesondere des Commentars von Maldonat, der sich auszeichnet durch streng wissenschaftliche Behandlung des Gegenstandes, durch Präcision im Ausdrucke und Schönheit der Sprache, und jenes von Cornelius a Lapide, der sehr werthvoll ist durch die Anführung von Erklärungen verschiedener älteren Exegeten, durch oftmalige präcise Klarlegung des Zusammenhanges und durch gute Wort- und Sacherklärung, sowie nach genauer Vergleichung dieser Commentare mit neueren exegetischen Arbeiten die Erfahrung gemacht, daß diese mit jenen in der Auffassung des Zusammenhanges, in der Erklärung einzelner Ausdrücke und Verse, in der Mittheilung der älteren Literatur, und endlich in der Anführung von Belegstellen aus der heiligen Schrift sich vielfach ganz nahe berühren. In solchen Fällen habe ich häufig keinen Autor citirt, oder ich habe selbstverständlich nur die älteren Commentatoren namhaft gemacht, und manchmal angedeutet, daß ihre Auffassung auch von späteren Erklärern getheilt werde. — Bei der Behandlung der Einleitungsfragen nahm ich auf den Umstand Rücksicht, daß die Isagogik eine selbständige theologische Disciplin ist. Ich erachtete es darum nicht als meine Aufgabe, alle in Frage kommenden Momente vorzuführen und zu besprechen; es schien mir vielmehr angezeigt, in großen, allgemeinen Zügen den Stand der johanneischen Frage zu präcisiren, die Haupteinwände gegen Geschichtlichkeit und Echtheit des Evangeliums kurz vorzuführen und zu prüfen. Von Einzelnheiten glaubte ich um so mehr absehen zu können, als verschiedene Einwendungen, welche früher gegen die Echtheit des vierten Evangeliums gemacht wurden, jetzt fast nur mehr historischen Werth haben. So gehört z. B. die Behauptung, daß die angeblichen geographischen und historischen Irr-

thümer der Evangelienschrift gegen die Abfassung derselben durch den mit den palästinensischen Verhältnissen sehr genau bekannten Apostel Johannes sprechen sollten, einem jetzt fast ganz verlassenen Standpunkte der Auffassung und Erklärung an. Die angeblichen Unrichtigkeiten hat man im Gegentheile als Beweis dafür erkannt, daß der Verfasser mit den jüdischen Verhältnissen zur Zeit Christi sehr vertraut war. Uebrigens will ich es gerne dem Urtheile der Sachverständigen anheimstellen, ob ich das rechte Maß eingehalten, und ob ich insbesondere jene Punkte hervorgehoben habe, welche am meisten zur Orientirung beitragen. — Der zweite Theil, dem ich zum leichteren Gebrauche auch ein ausführliches Sachregister beifügen werde, wird ungefähr im Umfange des ersten in Kürze erscheinen.

Graz, am Feste des heiligen Florian 1882.

Einleitung.

Lebensverhältnisse und Charakter des Apostels Johannes.

Johannes (seiner Etymologie nach „Jehova ist gnädig — Gotthold") war ein Sohn des Zebedäus, eines Fischers am See Genesareth (cf. Matth. 4, 21 und die Parall.), und Bruder des Jakobus des Aelteren. Wie aus der Vergleichung von Matth. 27, 56 mit Marc. 15, 40 sich ergibt, hieß seine Mutter Salome. Weil nach Lucas (5, 10) Jakobus und Johannes Genossen des Simon Petrus im Fischfange waren, so darf man mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß auch die Zebedäiden aus Bethsaida, der Stadt des Andreas und des Simon Petrus (Joh. 1, 44), gebürtig waren. Auch über die Vermögensverhältnisse der Familie des Zebedäus gibt die evangelische Geschichte einige Andeutungen. Der Vater des Johannes hatte Knechte in seinem Dienste (Marc. 1, 20), und die Mutter, welche Jesu von Galiläa nach Jerusalem gefolgt war, unterstützte den Herrn mit ihrer Habe (Matth. 27, 55. 56, Marc. 15, 40. 41), und kaufte Specereien zur Einbalsamirung des Leichnames Jesu (Marc. 16, 1). Aus diesen Angaben darf man den Schluß ziehen, daß die Eltern des Johannes wohlhabende Leute waren. Damit stimmt auch die Nachricht des Nicephorus überein, daß Johannes in Jerusalem am Sionsberge ein eigenes Haus besessen, und in dasselbe die Mutter Gottes aufgenommen habe (H. E. II. 42). — Wie die Mutter eine fromme Frau war, und in ihrer Liebe zum Heilande nicht von seiner Seite wich, ja ihm bis an den Fuß des Kreuzes folgte, so zeichnete sich auch ihr Sohn Johannes durch Frömmigkeit, Liebe und Anhänglichkeit an den Messias in ganz besonderem Grade aus. Als der Täufer am Jordan als Bußprediger auftrat, da verließ Johannes die Heimat am See Genesareth, und begab sich zu ihm, nicht bloß um ihn zu hören und um sich taufen zu lassen, sondern um als Jünger bei ihm zu bleiben. Noch am Jordan wurde Johannes mit Andreas, dem Bruder des Simon Petrus, durch das Zeugniß des Baptista:

„Siehe, dieser ist das Lamm Gottes“ zum Messias geführt, als dieser nach der Versuchung in der Wüste wieder die Taufstätte seines Wegebereiters aufsuchte; und so wurden diese Zwei die ersten Jünger Jesu. Cf. Joh. 1, 35 - 41 (40). Nun kehrte Johannes mit Jesus wieder nach Galiläa zurück, nahm an der Hochzeit zu Kana Theil, und begleitete höchst wahrscheinlich (cf. Joh. 3, 22. 4, 2. 6. 8) den Herrn zum Paschafeste nach Jerusalem. Nach der Rückkunft von dieser Festreise (Joh. 4, 43) kehrte Johannes auf eine kurze Zeit wieder zu der früheren Beschäftigung des Fischfanges zurück. Bald wurde er aber mit Simon Petrus, Andreas und seinem Bruder Jakobus vom Fischfange weg zur Jüngerschaft Jesu im engeren Sinne berufen (cf. Matth. 4, 18—22 u. d. Parall.), welche das völlige Aufgeben der bisherigen Lebensverhältnisse zur Folge hatte (Matth. 19, 27). Diese zweite Berufung erfolgte ungefähr ein Jahr später als die erste am Jordan; der Zweck derselben bestand darin, daß die berufenen Jünger im beständigen, unmittelbaren Verkehre mit ihrem Meister zu Menschenfischern herangebildet würden (Matth. 4, 19). — Als Jesus aus seiner Jüngerschaar die Apostel auswählte (Marc. 3, 13 ff., Luc. 6, 13 ff.), befand sich auch Johannes und sein Bruder Jakobus unter den Erwählten, und beide erhielten bei dieser Gelegenheit den Beinamen „Donners-Söhne“ (Marc. 3, 17). Im Apostelcollegium nimmt Johannes vom Anfange an eine hervorragende Stelle ein; mit Petrus und Jakobus darf er das Haus des Jairus betreten (Marc. 5, 37), Zeuge der Verklärung (Matth. 17, 1, Marc. 9, 1, Luc. 9, 28), sowie des Seelenkampfes Jesu auf Gethsemane (Marc. 14, 33) sein. Johannes wurde mit Petrus vom Herrn abgeordnet, um das letzte Abendmahl vorzubereiten (Luc. 22, 8). Wegen dieser hervorragenden Stellung folgt auch in den Apostelverzeichnissen auf Petrus das Brüderpaar der Zebedäiden, und in der Apostelgeschichte wird Johannes unmittelbar nach Petrus aufgeführt (Act. 1, 13). Unter den drei bevorzugten Aposteln wurde aber Johannes wieder in ganz besonderer Weise ausgezeichnet; er durfte beim letzten Abendmahle an der Brust des Herrn ruhen (Joh. 13, 23, cf. 21, 20), er empfing am Fuße des Kreuzes das „Testament Jesu Christi“, nämlich den Auftrag, die Mutter Gottes hinfort in seine Obhut zu nehmen (Joh. 19, 25—27).

Nach dem Hingange des Herrn finden wir den Johannes neben Petrus an der Spitze der christlichen Gemeinde; Johannes ist an der Seite Petri, als dieser den Lahmgebornen heilte (Act. 3, 1 ff.); beide

werden vor das Synedrium geführt (Act. 4, 1 ff.), vor dem sie mit gleicher Entschiedenheit (Act. 4, 13) für die Sache Christi auftreten; Petrus und Johannes reisen mitsammen nach Samaria, um die Aufnahme der durch Philippus bekehrten Bewohner in die christliche Kirche zu besiegeln (Act. 8, 14 ff.). Von diesem Augenblicke an tritt Johannes mehr in den Hintergrund; nur zwei Thatsachen sind durch die canonischen Schriften direct bezeugt, seine Anwesenheit auf dem Apostelconcil in Jerusalem (Gal. 2, 9. cf. Act. 15, 1 ff.), und seine Verbannung nach der Insel Patmos, „um des Wortes und des Zeugnisses Christi willen" (Apoc. 1, 9). Wenn aber Paulus im Briefe an die Galater (1, 18. 19) berichtet, daß er drei Jahre nach seiner Bekehrung nur die Apostel Petrus und Jakobus (den Bruder des Herrn) in Jerusalem traf, so dürfen wir darin eine indirecte Andeutung finden, daß die Apostel, und somit auch Johannes, schon frühzeitig Jerusalem verließen; und wenn ferner der Apostel Johannes auf Patmos vom Herrn den Auftrag erhält (Apoc. 1, 11), an sieben Gemeinden von Asien jene Briefe zu schreiben, welche Apoc. 2, 1 bis 3, 22 mitgetheilt werden, so darf man daraus den Schluß ziehen, daß der Verbannung nach Patmos eine Thätigkeit des Apostels in den kleinasiatischen Gemeinden vorausging. — Durch die Tradition sind hinreichend folgende Thatsachen über das Leben und Wirken des Apostels Johannes bezeugt: Daß er eine ausgebreitete apostolische Thätigkeit in Kleinasien entfaltete, daß er in Ephesus seinen bleibenden Wohnsitz nahm und daselbst in sehr hohem Alter starb, und daß seine Wirksamkeit daselbst auf eine Zeit lang durch die Verbannung nach Patmos unterbrochen wurde. Nach Nicephorus (H. E. II. 42) verblieb Johannes bis zum Tode Maria's, 48 nach Christus, in Jerusalem, und darauf begab er sich nach Asien, um das Evangelium zu verkünden. So sicher aber der Aufenthalt des Johannes in Ephesus bezeugt ist (Polycarp bei Iren. III. 3, 4; Polycrates in einem an den Papst Victor und die römische Gemeinde gerichteten Schreiben bei Euseb. H. E. V. 27; Irenäus adv. haer. III. 1, 1; Eusebius H. E. III. 1. III. 20), eben so schwer ist die Frage zu beantworten, wann er daselbst seinen bleibenden Wohnsitz genommen habe, da sichere Angaben hierüber fehlen. Eusebius (H. E. III. 1) scheint andeuten zu wollen, daß Johannes sich bald nach der Trennung der Apostel nach Ephesus begab. Indessen nehmen die Exegeten in überwiegender Mehrzahl an, daß Johannes erst gegen das Ende oder gar nach dem Schluße der apostolischen Thätigkeit Pauli, zwischen 68 und 70, nach Ephesus

gekommen sei. Auch die Nachricht des Irenäus (adv. haer. III. 3, 4) scheint dahin auszulegen zu sein, daß Johannes später als Paulus nach Ephesus kam. — Nach dem Zeugnisse des Irenäus (adv. haer. V. 30, 3) und des Eusebius (H. E. III. 18) wurde Johannes von Domitian (81—96) auf die Insel Patmos verbannt, kehrte aber nach dem Regierungsantritte des Nerva (96—98) wieder nach Ephesus zurück (Euseb. H. E. III. 20), lebte darauf nach Irenäus (adv. haer. II. 22, 5. III. 3, 4) bis in die Zeit des Trajan (98—117), und entfaltete nach der Rückkehr eine große Thätigkeit in der Leitung der kleinasiatischen Kirche (Clem. v. Alex., quis dives salvetur? c. 42, und Euseb. H. E. III. 24). Johannes starb hochbetagt, und wurde nach dem Zeugnisse des Polykrates bei Euseb. (H. E. V. 27) in Ephesus begraben. Ueber die Bestreitung des ephesinischen Aufenthaltes des Johannes durch Lützelberger u. A. cf. die Bemerkungen im Abschnitte: Gegner der Echtheit des Evangeliums. — Die Nachrichten, daß Johannes unter Claudius (Epiphan. haer. LI), oder 32 Jahre nach der Himmelfahrt Christi (Theophylakt, in der Einleitung zum Evangelium des Johannes) — also unter Nero (54—68) — verbannt worden sei, sind nicht hinlänglich bezeugt. Nach Tertullian (de Praescript. c. 36) wurde Johannes in Rom in ein Faß siedenden Oeles getaucht, ohne daß er Schaden erlitt. Cf. dazu Acta Joannis . . . von Theodor Zahn, 1880. Die Kirche feiert das Andenken an dieses Martyrium am 6. Mai: „Festum sancti Joannis ante portam Latinam.“

Was den Charakter des Apostels und Evangelisten Johannes betrifft, so tritt zunächst hervor seine große Liebe und völlige Hingabe an den Messias, weßhalb auch er selbst in ganz besonderem Grade vom Herrn geliebt wurde, so daß er geradezu der Jünger genannt ward, den der Herr liebte (Joh. 13, 23. 21, 7 u. s. w.). Als der Liebesjünger theilt gerade Johannes jene Worte seines Meisters mit, welche das große Geheimniß der Liebe Gottes verkünden, die sich in der Hingabe des Sohnes Gottes offenbarte (Joh. 3, 16 ff.), und welche die Nächstenliebe zunächst in den Herzen der Jünger und dann in denen der Gläubigen überhaupt zu entflammen suchten (Joh. 13, 34). Am Abende seines Lebens soll Johannes, als er schon zu schwach war, um längere Vorträge zu halten, die Gläubigen zur gegenseitigen Liebe aufgefordert haben mit den Worten: „Kindlein, liebet einander“ (Hieronym., comm. in ep. ad Gal. c. 6). — Man darf sich aber den „Liebesjünger“ des vierten Evangeliums nicht als eine weiche, weibliche Natur denken, welche im

unvereinbaren Gegensatze stände zum feurigen „Apostel“ Johannes. Es ist vielmehr selbstverständlich, weil psychologisch erklärbar, daß die Liebe des Jüngers zum Meister sich bekundete in feuriger Begeisterung für seine Person und Sache, und in entschiedenem Kampfe gegen seine Gegner. Darum will der Apostel Johannes, dessen feuriges Wesen noch nicht völlig geläutert ist, daß Feuer vom Himmel die Samaritaner verzehre, weil sie seinen Meister nicht aufnahmen (Luc. 9, 53. 54), deßwegen flieht er selbst nach dem Berichte des Polykarp bei Irenäus (adv. haer. III. 3, 4) vor dem Häretiker Cerinthus, und verbietet den Gläubigen den Verkehr mit Irrlehrern (2 Joh. 10). Als gesucht und unhaltbar muß darum die Behauptung der Gegner des Johannes-Evangeliums bezeichnet werden, daß der Charakter des Liebesjüngers ein völlig anderer sei, als der des Apostels Johannes, und daß somit dieser nicht der Verfasser des vierten Evangeliums sein könne. — Wie Johannes sein Herz im vollendetsten Maße seinem Meister hingab, so drang er mit der Kraft seines Geistes am tiefsten in das Wesen der Lehre Jesu ein. Weil Johannes das Geheimniß der Geheimnisse „Gott mit uns“ (cf. Matth. 1, 23) bis auf seinen letzten Grund verfolgt (im Prologe) und gerade jene Lehrvorträge Jesu mitgetheilt hat, die dasselbe allseitig beleuchten, so wurde er schon im Alterthume der „Theologe“ κατ᾽ ἐξοχήν und sein Evangelium εὐαγγέλιον πνευματικόν genannt (Clem. v. Alex. bei Euseb., H. E. VI. 14). Cf. noch zu diesem Punkte den Abschnitt: Verhältniß des Johannesevangeliums zu den synoptischen Evangelien. Hier möge nur noch bemerkt werden, daß die Väter den Grund dafür, daß Johannes so tief in die göttlichen Geheimnisse einzudringen vermochte, theilweise in seiner beständigen Virginität suchen: exposuit virginitas, quod nuptiae scire non poterant. Hieronym. contra Jovin., I. 26. Cf. Reithmayr, Einleitung in die canon. Bücher des N. B., 1852, p. 445.

Disposition und Lehrinhalt des Evangeliums.

Weil im Verlaufe der Erklärung des Evangeliums die Disposition desselben ausführlich besprochen und sein Lehrgehalt im Zusammenhange dargelegt wird, so sollen hier der Uebersicht wegen nur die Hauptpunkte berührt werden.

Prolog zum Evangelium, 1, 1—18. Der Evangelist schickt seinem Evangelium einen Prolog voraus, der seiner Natur nach eine dogmatische Abhandlung über den Logos ist.

Erster Haupttheil. Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, 1, 19 bis 12, 50.

I. Eingeleitet wird die Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu durch die Mittheilung einiger vorbereitenden Ereignisse. Solche sind:

1. Das Zeugniß, welches der Täufer nach der Taufe Jesu abgelegt, und zwar: a) vor einer Gesandtschaft des Synedriums (1, 19 bis 28), vor welcher der Baptista bezeugte, daß er selbst nicht der Messias, sondern der Vorläufer des schon inmitten der Juden erschienenen Messias sei; b) vor seinen Jüngern (1, 29—34), vor welchen er Zeugniß ablegte, daß die historische Persönlichkeit Jesu, die sich soeben der Taufstätte nahte, das prophetisch verheißene Lamm Gottes, der die Geistestaufe spendende Messias, der Sohn Gottes sei.

2. Die Berufung der ersten Jünger Jesu, 1, 35—52 (Vulg. 51). Sie erfolgte am Jordan, in der Nähe des Taufortes des Johannes, und noch vor dem öffentlichen Auftreten Jesu. Berufen wurden Andreas und Johannes, Simon Petrus (und vielleicht auch Jakobus, der Bruder des Johannes), Philippus und Nathanael (Bartholomäus). Jesus tritt diesen ersten Jüngern mit solcher Würde und Majestät entgegen, daß sie ihn gleich als den von Moses und den Propheten verheißenen Messias erkennen und bekennen; er offenbart ihnen sein göttliches Wissen, so daß sie in ihm den Sohn Gottes, den (Messias-)König Israels erkennen.

3. Das erste Wunder Jesu zu Kana in Galiläa, 2, 1—12. Jesus offenbart durch dasselbe die ihm eigene göttliche Herrlichkeit, und bestätiget und bekräftiget dadurch den Glauben seiner Jünger.

II. Ereignisse während der ersten Festreise Jesu nach und von Jerusalem, 2, 13 bis 4, 42. Die Ereignisse dieses Abschnittes füllen den Zeitraum vom ersten Osterfeste im öffentlichen Leben Jesu bis gegen Ende December aus. Der Schauplatz derselben ist:

1. Jerusalem. Mitgetheilt wird: a) die erste Tempelreinigung, 2, 13—22. Jesus bekundet durch diesen Akt seine jeden menschlichen Widerstand besiegende Macht, und symbolisirt die Wahrheit, daß er der prophetisch verheißene Restaurator des Dienstes Gottes sei; b) die Thätigkeit Jesu in Jerusalem überhaupt während der Festoctave, 2, 23 bis 25. Er findet in Folge seiner Wunder Glauben beim Volke, tritt aber in keine engere Verbindung mit den Gläubigen; c) die Unterredung Jesu mit Nikodemus, 3, 1—21. Der Heiland lehrt, daß die Theilnahme am Messiasreiche bedingt sei durch die Wiedergeburt aus Wasser und dem heiligen Geiste, daß die wiedergebärende Kraft ihre Quelle habe im

Kreuzestode Christi, der schon im A. T. typisch vorgebildet sei, daß der gläubige Anschluß an den gekreuzigten Christus das ewige Leben vermittle, hingegen der Unglaube zum ewigen Verderben führe.

2. Die Landschaft Judäa, 3, 22—36. Obwohl sich Jesus in derselben ein volles halbes Jahr aufhielt, so erfahren wir aus dieser Zeit nur zwei Thatsachen: a) daß Jesus durch seine Jünger taufte, und viele Schüler gewann; b) daß der Täufer um diese Zeit sein letztes Zeugniß ablegte. Dieses letzte Baptista-Zeugniß wird um seiner Bedeutung willen nach Veranlassung und Inhalt genau mitgetheilt. Der Täufer bezeugt, der große Erfolg des Wirkens Jesu sei ein Beweis, daß er ein ihm von Gott verliehenes Amt verwalte; dieses Amt sei das Messiasamt, darum sei Jesus der Bräutigam, die Menschheit die Braut, er selbst der Brautführer. Als Messias sei Jesus himmlischen Ursprunges, und Verkünder der vollendeten Gottesoffenbarung; deßhalb bewirke auch der gläubige Anschluß an ihn das Heil, während der Unglaube zum Verderben führe.

3. Samaria, 4, 1—42. Der Aufenthalt in Samaria fällt wahrscheinlich in den Monat December. Johannes theilt mit: a) die Unterredung Jesu mit dem samaritanischen Weibe am Jakobsbrunnen. Jesus erklärt, er sei der Spender eines Wassers, das die geistigen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen und das ewige Leben zu bewirken vermöge; er sei der Begründer des vollendeten Cultus, der an die Stelle des jüdischen und samaritanischen treten werde, — des Cultus im Geiste und in der Wahrheit, er sei der Messias; b) die Unterredung Jesu mit seinen Jüngern nach dem Weggange der Samaritanerin. Der Heiland bezeichnet die Vollendung des ihm von Gott Vater übertragenen messianischen Werkes, das er bereits begonnen hat, als seine geistige Nahrung; er spricht von der Aufgabe der Jünger in Fortführung des Erlösungswerkes, vom Lohne und Erfolge ihrer apostolischen Thätigkeit; c) den zweitägigen Aufenthalt Jesu in Sychar. Auf Grund seiner Lehre wird Jesus von den Sychariten als der Messias der „Welt" erklärt.

III. Jesus in Galiläa, 4, 43—54. Mit dieser Rückkunft von der ersten Festreise, welche gegen Ende December oder Anfang Jänner zu setzen ist, beginnt die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa, worüber ausführlich die Synoptiker (cf. Matth. 4, 12 ff. und die Parall.) berichten. Der diesmalige Aufenthalt in Galiläa dauerte bis zum nächsten Paschafeste, also etwa vier Monate. Der Evangelist verläßt hier Jesum gleichsam an der Grenze von Galiläa, denn er theilt

nur mit, daß die Bewohner des Landes Jesum freudig aufnahmen, und daß er den Sohn eines königlichen Dieners von einer augenscheinlichen Todesgefahr befreit habe. Unverkennbar bilden die synoptischen Berichte über den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa eine Ergänzung zu diesen Mittheilungen des Johannes.

Ende des ersten Jahres der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.

IV. Jesus zum zweiten Male in Jerusalem, 5, 1—47. Da das 5, 1 erwähnte Fest höchst wahrscheinlich ein Paschafest ist, so versetzt uns die evangelische Geschichte in den Anfang des zweiten Jahres der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.

Der Schauplatz der Ereignisse ist ausschließlich Jerusalem. Der Evangelist theilt aus diesem Festbesuche mit:

1. die wunderbare Heilung eines Mannes am Teiche Bethesda, der 38 Jahre lang krank war, 5, 1—16;

2. einen Lehrvortrag Jesu (5, 17—47), welcher durch die Einwendungen der Synedristen gegen die Heilung am Sabbate veranlaßt wurde. Jesus lehrt zunächst (V. 17—20) ganz allgemein, daß er als wesenhafter Sohn Gottes in Uebereinstimmung mit dem Vater wirke, daß seine Werke nothwendig auch Werke des Vaters seien, und daß er sie mit derselben göttlichen Macht wie der Vater verrichte.

Als specielle Werke, die Jesus verrichtet, werden hervorgehoben die Wiederbelebung und das Gericht (V. 21—30), und insbesondere wird Aufschluß darüber gegeben, an wem die geistige Wiederbelebung zu Stande komme, und worin ihr Wesen bestehe.

Für die Wahrheit der vorgetragenen Lehren beruft sich Jesus auf das Zeugniß des Vaters (V. 31—39), welches ein doppeltes ist:

a) Das eine, welches der Gegenwart angehört, besteht in den Werken, die Jesus verrichtet; diese bezeugen ihn als Gottgesandten, als Messias.

b) Das andere, welches der Vergangenheit angehört, besteht in den im A. T. verzeichneten messianischen Weissagungen; diese könnten die Juden zum Glauben und damit zum ewigen Leben führen.

Der Unglaube und die Feindschaft der Synedristen veranlaßten schließlich Jesum, näher über ihren Unglauben zu sprechen (V. 40—47). Der Herr constatirt zunächst, daß derselbe eine freie That der Juden sei, deckt dann die Quelle desselben auf und weiset endlich hin auf seine Folgen.

Dieser zweite Festbesuch ist zugleich von großer Bedeutung im Leben Jesu; die Feindschaft der Synedristen tritt offen hervor, und bekundet sich in ihrem Bestreben, Jesum zu tödten.

V. Jesus wiederum in Galiläa, 6, 1—71 (Vulg. 72). Der Schauplatz der hier erzählten Ereignisse ist Galiläa und Peräa; genauer Bethsaida Julias am Nordostufer des See's Genesareth, dieser selbst, und Kapharnaum am Westufer desselben. Der Zeit nach versetzt uns der Evangelist in die Nähe eines Paschafestes, also an das Ende des zweiten Jahres des öffentlichen Lebens Jesu. Es liegt somit zwischen dem Schluße des fünften und dem Anfange des sechsten Kapitels ein Zeitabschnitt von fast einem Jahre.

Aus dieser langen galiläischen Thätigkeit Jesu theilt Johannes mit:

1. die wunderbare Speisung der fünftausend Menschen (6, 1—15), welche unser Evangelist mit allen Synoptikern gemein hat;

2. die wunderbare Stillung des Seesturmes (6, 15—21), welche außerdem noch Matthäus und Marcus berichten;

3. den Lehrvortrag Jesu in der Synagoge zu Kapharnaum, über welchen Johannes allein referirt.

Dieser wichtige Lehrvortrag besteht aus drei Theilen:

a) Das Lebensbrod, welches Jesus zu geben vermag, und welches die Zuhörer sich verschaffen sollen, ist im Unterschiede vom Manna eine Speise von wahrhaft himmlischem Ursprunge, und vermag darum der ganzen Menschheit das Leben zu geben. V. 25—34.

b) Jesus erklärt näher, daß er selbst nach seiner ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit dieses Lebensbrod sei, und daß die Aneignung desselben geschehe durch den Glauben. Im Anschluß an diese Wahrheit lehrt Jesus, daß der Glaube nur zu Stande komme durch die göttliche Gnade, mit welcher der Mensch mitwirken müsse. V. 35—51.

c) Jesus lehrt, daß sein Fleisch und Blut eine Lebensspeise der Menschen sei, und daß der Genuß derselben das ewige Leben und die Auferstehung bewirke. V. 51 (zweiter Absatz) bis 59 (Vulg. 52—60).

An diese Rede schließt sich an der Bericht über die Verhandlung zwischen Jesus und seinen Jüngern, von welchen ein großer Theil ihn verließ, und mit seinen Aposteln, welche durch Petrus die Erklärung abgaben, fest bei ihm aushalten zu wollen. V. 60—71 (Vulg. 61—72).

Ende des zweiten Jahres der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.

VI. Reise Jesu zum Laubhüttenfeste, 7, 1 bis 10, 21. Der Schauplatz der Begebenheiten dieses Abschnittes ist Jerusalem, woselbst Jesus sich zum dritten Male während seines messianischen Wirkens einfand. Der Zeit nach versetzt uns der Evangelist in das Laubhüttenfest (October), also ungefähr in die Mitte des dritten Jahres der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Es liegt somit zwischen den Kapiteln 6 und 7 ein Zeitraum von mehr als einem halben Jahre, während welcher Zeit Jesus nach Johannes (7, 1) in Galiläa wirkte. Es weiset also auch das Johannesevangelium (4, 43 bis 5, 1. 6, 1 bis 7, 2. cf. 5, 1) auf eine galiläische Wirksamkeit Jesu hin, die fast zwei Jahre dauerte.

Der Evangelist theilt in diesem Abschnitte mit:

1. Die Verhandlung Jesu mit seinen Brüdern über den Festbesuch, und dann die Festreise Jesu, 7, 1—13.

2. Eine Rede Jesu im Tempel um die Mitte des Laubhüttenfestes, 7, 14—36.

In dieser Rede bezeugt Jesus den göttlichen Ursprung seiner Lehre, und gibt den Zuhörern die Mittel bekannt, durch deren Gebrauch sie vom himmlischen Charakter derselben sich überzeugen können (V. 14—18). Daran reiht er die Vertheidigung seiner Sabbatheilung durch Vergleichung derselben mit der Beschneidung am Sabbate (V. 19—24). Die Aeußerung einiger Bewohner von Jerusalem veranlaßt Jesum zur Erklärung, daß er der Gesandte Gottes (der Messias) sei. V. 25—30. Als die Lehre Jesu bei vielen Zuhörern aus dem Volke Glauben fand, bewirkten die Pharisäer einen Verhaftsbefehl gegen Jesum; das Herannahen der Diener des Synedriums veranlaßte den Herrn von seiner bevorstehenden Rückkehr in den Himmel zu sprechen, und auf die Folgen derselben für die ungläubigen Juden hinzuweisen. V. 31—36.

3. Rede Jesu am letzten Tage des Laubhüttenfestes und Ereignisse, welche an diese sich anschlossen. V. 37—53.

Jesus verkündet unter dem Bilde von Wasserströmen die bevorstehende Sendung des heiligen Geistes, V. 37—39. Daran schließt der Evangelist den Bericht über die verschiedenen Urtheile der Volksmenge bezüglich der Person Jesu (V. 40—44), und über die Verhandlung im Synedrium, wo Nikodemus für Jesum eintritt, und dadurch eine Beschlußfassung vereitelt. V. 45—53.

Eine eingehendere Darlegung der Disposition und des Lehrgehaltes von Kapitel 8 an werde ich dem zweiten Theile des Commentars zum

Johannes-Evangelium vorausschicken. Hier soll nur die Disposition in kurzen Zügen angedeutet werden.

4. Verhandlung Jesu mit der Ehebrecherin, 8, 1—11.

5. Jesus bezeugt sich als das Licht der Welt, 8, 12—20.

6. Jesus spricht von der geistigen Freiheit und Knechtschaft, und gibt Aufschluß darüber, wer ein wahrer Sohn Abrahams, und wer ein Geisteskind des Teufels sei, 8, 21—59.

7. Heilung eines Blindgebornen und Verhandlung im Synedrium, 9, 1—41.

8. Parabel vom guten Hirten, 10, 1—21.

VII. Die letzten Ereignisse während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, 10, 22 bis 12, 50.

Zweiter Haupttheil. Jesus im Kreise seiner Apostel, 13, 1 bis 17, 26.

Dritter Haupttheil. Geschichte des Leidens und der Verklärung Jesu, 18, 1 bis 20, 31.

Epilog zum Evangelium, Kapitel 21.

Verhältniß des Johannes-Evangeliums zu den synoptischen Evangelien.

An die Darlegung der Disposition und des Lehrgehaltes des Johannes-Evangeliums schließt sich naturgemäß die Frage nach seinem Verhältnisse zu den synoptischen Evangelien an. Es muß aber dieses gegenseitige Verhältniß von mehrfachen Gesichtspunkten aus in Betracht gezogen und erörtert werden.

In erster Linie soll besprochen werden der „Schauplatz" der evangelischen Geschichte nach Johannes und den Synoptikern. Wie aus dem vorangehenden Abschnitte hervorgeht, ist vorzugsweise Jerusalem und Judäa der Schauplatz des Wirkens Jesu nach dem vierten Evangelisten, und nur ein sehr kleiner Theil der Ereignisse gehört Galiläa an. Anders liegt der Sachverhalt bei den Synoptikern, nach welchen mit Ausnahme der letzten Ereignisse vor der Leidenszeit Jesu (cf. Matth. 19, 1 bis 25, 46 und die Parall.) ausschließlich Galiläa, Peräa und die zunächst angrenzenden Ortschaften der Schauplatz der öffentlichen Thätigkeit Jesu sind. Während ferner Jesus nach Johannes zu wiederholten Malen nach Jerusalem reist, berichten die Synoptiker mit Ausnahme der Andeutung bei Lucas (9, 51 ff.) nur von einer einmaligen Festreise am Schlusse

des öffentlichen Wirkens Jesu (cf. Matth. 19, 1 ff.). Das sind ohne Zweifel wesentliche Verschiedenheiten bezüglich der Oertlichkeit der evangelischen Ereignisse. Es ist nun die Frage zu beantworten, ob diese Verschiedenheiten derartig sind, daß sie einen unlösbaren Widerspruch zwischen der johanneischen und synoptischen Geschichtsdarstellung begründen. Ein derartiger Widerspruch ist selbstverständlich nur in dem Falle vorhanden, wenn das Johannes-Evangelium eine solche Wirksamkeit Jesu in Galiläa, wie sie die Synoptiker schildern, geradezu ausschließt, oder wenn die synoptischen Evangelien direct oder indirect gegen eine wiederholte Reise Jesu nach Jerusalem und gegen seine Wirksamkeit daselbst vor seiner Leidenszeit sprechen. In diesem Falle könnte man sich entweder für die synoptische oder johanneische Geschichtsdarstellung entscheiden, wie es auf Seite der protestantischen Exegeten vielfach geschieht. Ein solcher Widerspruch ist aber durchaus nicht vorhanden, so oft man dies auch behauptet und zu begründen versucht hat.

Was zunächst das Johannes-Evangelium betrifft, so wurde im vorhergehenden Abschnitte bemerkt, und wird im exegetischen Theile ausführlich dargelegt werden, daß dasselbe einen Zeitraum von fast zwei Jahren für eine galiläische Wirksamkeit Jesu offen läßt. Wir sind aber, wenn ich so sagen darf, nicht auf dieses bloß negative Zugeständniß von Seite des vierten Evangelisten angewiesen. Wenn nach Johannes die Festreisen Jesu nach Jerusalem von Galiläa aus unternommen werden (2, 13. 5, 1. 7, 1 ff.), wenn dieser Evangelist ferner nicht bloß einige Ereignisse, die Galiläa zum Schauplatze haben (4, 43 ff., 6, 1 ff.) berichtet, sondern ganz bestimmt und direct auf ein mehr als halbjähriges Wirken Jesu in Galiläa hinweist (7, 1), so liegt darin doch ein positives Zeugniß desselben für die synoptische Geschichtsdarstellung. — Ebenso schließen die synoptischen Evangelien die Darstellung des Johannes-Evangeliums nicht aus. Die Frage, um welche es sich hier vorzugsweise handelt, kann folgendermaßen formulirt werden: Ist mit der synoptischen Darstellung eine wiederholte Festreise und Wirksamkeit Jesu in Jerusalem, wie Johannes berichtet, vereinbar oder nicht? Diese Frage ist mit aller Bestimmtheit zu bejahen.

Vorerst ist zu bemerken, daß Matthäus (16, 21) eine Festreise vor der Leidenszeit nicht ausschließt; denn an der betreffenden Stelle ist nicht die Rede von der ersten Reise nach Jerusalem, sondern ganz bestimmt nur von der Reise, die zum Leiden und Sterben führte. Vergleichen wir aber Matth. 16, 21 ff. mit Marc. 10, 32, so ergibt sich, daß

einerseits die Leidensankündigung Jesu, andererseits die Furcht der Jünger und der Widerstreit Petri erst dann völlig erklärbar sind, wenn Jesus mit seinen Jüngern bereits früher in Jerusalem war, und daselbst heftigen Widerstreit gefunden hatte. Wie Hug (Einleitung in die Schriften des N. T., 4. Aufl. II. 188) richtig bemerkt, ist die Annahme, daß Jesus während seines Lehramtes nur einmal, in den Tagen des Todes, zu Jerusalem gewesen sei, an sich unglaublich wegen der Institutionen seines Volkes, die er ehrte, und wegen der Oeffentlichkeit, die ihm nothwendig war. Die Synoptiker berichten nun zwar nicht ausdrücklich von wiederholten Festreisen, aber sie deuten hinreichend an, daß Jesus vor seinem Tode zu wiederholten Malen in Jerusalem war. Der Evangelist Lucas erzählt, wie der Herr auf einer Reise nach Jerusalem durch Samaria (9, 51—56) bis an den Ort der Martha und Maria kam (10, 38 ff.), der nach Johannes (11, 1) Bethanien bei Jerusalem war. Und wenngleich Lucas von dem Aufenthalte Jesu in Jerusalem selbst, dem Ziele dieser Festreise, gar nichts sagt, so kennt sowohl er (cf. 13, 34) als auch Matthäus (23, 37) eine wiederholte Wirksamkeit Jesu daselbst vor Beginn des Leidens. Die Klage, welche Jesus am Schlusse seiner Thätigkeit mit den Worten ausspricht: „Jerusalem, Jerusalem! ... wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Jungen sammelt unter ihre Flügel; — und du hast nicht gewollt!“ (Matth. 23, 37), weiset so bestimmt auf eine wiederholte Wirksamkeit Jesu in Jerusalem vor Beginn der Leidenszeit hin, daß eine abweichende Erklärung nur auf Kosten einer gesunden Exegese möglich ist. Wenn wir absehen von einigen anderen mehr oder weniger deutlichen Hinweisen bei den Synoptikern auf Jerusalem, als Schauplatz des Wirkens Jesu, so ist noch hervorzuheben, daß der Bericht derselben über den feierlichen Einzug Jesu in Jerusalem, und über die darauffolgenden Ereignisse nur aus den früheren Vorgängen in der Metropole, welche Johannes erzählt, völlig erklärbar ist.

Bezüglich der Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu bestehen zwischen der johanneischen und synoptischen Darstellung Abweichungen, aber durchaus keine unausgleichbaren Verschiedenheiten. Eine Differenz besteht darin, daß der johanneische Bericht erst mit jener vorbereitenden Wirksamkeit des Täufers beginnt, welche derselbe nach der Taufe Jesu entfaltete, während die Synoptiker die Thätigkeit des Vorläufers bis zur Taufe Jesu mittheilen. In diesem Punkte bietet Johannes eine Ergänzung der synoptischen Geschichtsdarstellung. — Wichtiger sind die

scheinbaren Differenzen in der Angabe der Zeitdauer der Thätigkeit Jesu selbst. Die Mittheilungen des Johannes über diesen Punkt werden im Verlaufe der Erklärung des Evangeliums ausführlich besprochen; darum soll hier nur der factische Sachverhalt kurz zusammengefaßt werden. Nach dem vierten Evangelium tritt Jesus an einem Paschafeste zum ersten Male öffentlich auf, und ebenfalls an einem Pascha stirbt er am Kreuze. In diese Zwischenzeit fällt ganz gewiß Ein Pascha (cf. 6, 4), sehr wahrscheinlich aber zwei, da sehr wichtige Gründe für die Annahme sprechen, daß auch das 5, 1 erwähnte Fest ein Pascha war. Es dauerte somit nach Johannes die öffentliche Wirksamkeit Jesu ganz gewiß volle zwei, sehr wahrscheinlich aber volle drei Jahre. — Wie verhalten sich diesen Angaben des Johannes gegenüber die Berichte der Synoptiker? Vorerst ist die Thatsache zu constatiren, daß sie in ihrer Geschichte des Lebens Jesu nur ein Pascha erwähnen, und zwar jenes, an welchem Jesu in Jerusalem starb. Ein unausgleichbarer Widerspruch zwischen ihnen und Johannes würde nur dann vorhanden sein, wenn die Synoptiker irgendwie bezeugen würden, daß Jesus nur Ein Jahr öffentlich gewirkt habe. Das findet aber nicht im entferntesten statt. Durchaus unzulässig ist es, das bei Lucas 4, 19 mitgetheilte Citat aus Jesaias: „zu predigen ein angenehmes Jahr des Herrn“ dahin zu interpretiren, als habe die Lehrthätigkeit Jesu nur Ein Jahr gedauert. Es darf ferner nicht auffallen, wenn die Synoptiker die einzelnen Paschafeste, welche in das Leben Jesu fielen, nicht notiren; denn sie berichten nicht den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu in Jerusalem, der mit dem Pascha zusammenfiel, sondern nur den Beginn seiner Thätigkeit in Galiläa, welche später erfolgte, und zudem theilen sie nichts mit über die Festreisen nach Jerusalem. Wir haben aber bei den drei ersten Evangelisten eine ganz sichere Andeutung, daß in die Zeit des Wirkens Jesu ein Pascha hineinfiel, daß also auch nach ihnen seine Lehrthätigkeit länger als Ein Jahr dauerte. Alle drei Synoptiker (Matth. 12, 1 ff., Marc. 2, 23 ff., Luc. 6, 1 ff.) erzählen das Aehrenausreißen der Jünger Jesu, welches bald nach einem Paschafeste geschah. Vielleicht dürfen wir ferner bei Luc. 13, 7 einen directen Hinweis auf eine dreijährige Wirksamkeit Jesu inmitten der Juden suchen. Mit voller Sicherheit darf aber behauptet werden, daß die Synoptiker eine mehrjährige Thätigkeit Jesu, wie Johannes sie schildert, nicht im geringsten ausschließen. Fassen wir das Resultat der bisherigen Darlegung in seiner speciellen Anwendung auf das Johannes-Evangelium zusammen, so lautet dasselbe dahin:

Die Differenzen in Bezug auf die Oertlichkeit und die Zeitdauer des Wirkens Jesu, welche zwischen den Synoptikern einerseits und Johannes andererseits vorliegen, sind nicht unausgleichbar, sondern leicht auszugleichen, und sie sind insbesondere ein Beweis dafür, daß der Verfasser des vierten Evangeliums ein Augenzeuge der mitgetheilten Ereignisse, ein Apostel, war. Es würde nämlich jeder Verfasser unseres vierten Evangeliums, wenn er nicht im Besitze apostolischer Auctorität gewesen wäre, seiner Arbeit eine den bereits vorhandenen und im kirchlichen Gebrauche eingelebten Evangelien mehr conforme Disposition gegeben haben, um derselben Eingang in die Kirche zu verschaffen. Nur ein Begleiter Jesu, nur ein Apostel, konnte eine Darstellung des Lebens Jesu geben, welche von jener der Synoptiker verschieden ist, und zugleich mit der Forderung auftreten, seine Arbeit als echte Urkunde des Lebens Jesu anzusehen und aufzunehmen.

Außer den bisher besprochenen Verschiedenheiten nach Ort und Zeit weiset das Johannes-Evangelium noch größere Differenzen in seinem „Inhalte“ auf. Vor Allem muß die Thatsache hervorgehoben werden, daß das vierte Evangelium außer der Leidensgeschichte nur drei Ereignisse mit den Synoptikern gemeinsam hat: die Speisung der Fünftausende (6, 1—15), die Stillung des Seesturmes (6, 16—21), und die Salbung Jesu durch Maria (12, 1—8). Diese Abweichung ist nach der vorhergehenden Darlegung leicht erklärbar, weil Johannes vorzugsweise die Thätigkeit Jesu in Jerusalem und Judäa berichtet, während die Synoptiker fast ausschließlich sich mit dem galiläischen Schauplatze beschäftigen. — Mehr Schwierigkeiten bietet eine andere Eigenthümlichkeit des vierten Evangeliums, welche darin besteht, daß dasselbe im Gegensatze zu den synoptischen Evangelien relativ wenige Wunderwerke Jesu erzählt. Wenn wir absehen von einigen Bemerkungen des Evangelisten, daß Jesus Wunder gewirkt habe (z. B. 2, 23), so finden wir, daß er nur sieben Wunder mittheilt: die Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana, die Heilung des Sohnes eines königlichen Bediensteten, die eines Mannes, der achtunddreißig Jahre krank war, die Speisung der Fünftausende, die Stillung des Meeressturmes, die Heilung des Blindgeborenen, und endlich die Erweckung des Lazarus. Von diesen sieben Wundern sind zwei den Synoptikern und dem Johannes gemeinsam, fünf sind diesem eigenthümlich. Man hat diesen Umstand auf Seite der kritischen Schule benützt, um gegen die Echtheit, respective gegen die Geschichtlichkeit des Johannes-Evangeliums anzukämpfen. Dieses Bestreben

ist aber völlig unbegründet. Der Evangelist Johannes hat unverkennbar die Absicht, vorzugsweise die längeren Lehrreden Jesu in Jerusalem mitzutheilen, und er konnte von einem ausführlichen Berichte über die Wunderwerke Jesu um so eher Umgang nehmen, als die Synoptiker darüber bereits sehr genaue Mittheilungen gemacht hatten. Bei der Auswahl der in das Evangelium aufgenommenen Wunder ließ sich Johannes von bestimmten Absichten leiten, welche aus dem Contexte leicht nachweisbar sind. Wenn indessen die Wunder im vierten Evangelium mehr in den Hintergrund treten, und dieselben entweder als Einleitung zu den nachfolgenden Lehrvorträgen dienen oder eine äußere, sinnliche Illustration einer verkündeten Wahrheit sind (cf. Kap. 9 mit 8, 12), so besteht doch in der Auffassung über die Bedeutung der Wunder zwischen Johannes und den Synoptikern volle Uebereinstimmung.

Beiderseits sind die Wunder ein Beweis dafür, daß Jesus Gesandter Gottes ist und mit göttlicher Macht wirkt (cf. Joh. 5, 36 mit Luc. 11, 20), daß er der Begründer des Messiasreiches, der Messias, und als solcher mit Gott Vater wesenseins ist (cf. Joh. 10, 38 mit Matth. 12, 28 und Luc. 11, 20). — Die tiefstgehende Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern liegt endlich in den beiderseits mitgetheilten Reden Jesu, und zwar sowohl in der Form als im Inhalte derselben. Was zunächst die Form der Reden Jesu bei den Synoptikern betrifft, so sind sie fast durchgehends volksthümlich gehalten und gemeinverständlich; der Herr bedient sich kurzer, ganz zutreffender Sinnsprüche oder der parabolischen Redeweise, und auch in den längeren Lehrvorträgen Jesu (cf. Matth. 5, 3—7, 27. 10, 5—42. 23, 1—25, 46) findet sich ebenfalls häufig die einfache Spruchform, Sentenz reiht sich an Sentenz und eingeflochtene Parabeln verleihen der Rede Anschaulichkeit und Lebendigkeit. Ganz anders ist die Form der Reden Jesu bei Johannes; bei aller Einfachheit sind sie erhaben und sinnreich; ein fast geheimnißvoller Zug weht durch dieselben; nicht der gemeinverständliche Ausdruck, sondern die abstracte Redeweise herrscht vor; und wenn auch die Rede in Bild und Gleichniß nicht ganz fehlt, so tritt sie doch stark in den Hintergrund und ist bedeutend verschieden von der bei den Synoptikern, weßhalb sie von den Zuhörern vielfach nicht verstanden wird (cf. die Kapitel 4 und 10). Dazu kommt noch der Umstand, daß die Form der Reden des vierten Evangeliums völlig gleich ist mit der Form des ersten Johannes-Briefes. Aus diesem Sachverhalte glaubten die Vertreter der kritischen Schule den Schluß ziehen zu dürfen, daß

diese in der Form so sehr von den echten Jesusreden bei den Synoptikern abweichenden Lehrvorträge nicht vom Herrn selbst könnten gehalten worden sein, daß vielmehr der (unbekannte) Verfasser des vierten Evangeliums dieselben im Interesse seiner Logoslehre componirt und Jesu in den Mund gelegt habe. Bezüglich des ersten Punktes, nämlich der formellen Differenz in den Reden Jesu bei Johannes und den Synoptikern, ist der wichtige Umstand nicht außer Acht zu lassen, daß diese vorzugsweise die volksthümliche Thätigkeit Jesu unter der Bevölkerung Galiläa's, die keine wissenschaftliche Schulbildung besaß, schildern, während jener vorwiegend die Lehr- und Streitreden mittheilt, welche Jesus am Sitze jüdischer Wissenschaft und vor den Lehrern derselben hielt. Es darf demnach die angeführte Verschiedenheit nicht befremden; es müßte im Gegentheile vielmehr auffallen, wenn die an verschiedenen Orten und vor ganz anders gearteten Zuhörern gehaltenen Reden in formeller Beziehung übereinstimmen würden. Die Gleichheit der Sprache in den Reden Jesu bei Johannes und im Briefe des Johannes hat man auf verschiedene Weise zu erklären versucht. Die größte Wahrscheinlichkeit hat die Auffassung Aberle's (Einleitung in das N. T., p. 111) für sich, daß die Redeweise des Evangeliums und des Briefes des Johannes ganz den Charakter der jüdischen Schulsprache der damaligen Zeit an sich trage. Dieser habe sich Jesus in den Streitreden bedient, die er mit den Gelehrten seiner Zeit führte, und auch Johannes in den Kämpfen, die er mit dem restaurirten jüdischen Gelehrtenthume zu bestehen hatte. Cf. Wünsche, N. Beiträge, p. IV.

Zuletzt muß noch kurz die Differenz der Reden Jesu bei Johannes und bei den Synoptikern nach ihrem Inhalte kurz besprochen werden. Die bestehende Verschiedenheit kann im Allgemeinen dahin bestimmt werden: Bei den Synoptikern ist das Werk Jesu, das Messiasreich, das Hauptthema der Reden, bei Johannes hingegen tritt überall die Person Jesu selbst in den Vordergrund. Cf. Ad. Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes. I. p. 39 ff., Haneberg-Schegg, Evangelium nach Johannes, 1878. I. p. 28—29, Riggenbach, Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis, p. 17 ff., Beyschlag, Zur johanneischen Frage, in den Theologischen Studien und Kritiken, 1875, p. 429 ff. Demgemäß wird bei den Synoptikern das Messiasreich nach seiner Natur und seinem Wesen, nach seiner äußeren Entfaltung und seiner inneren, die Menschen umgestaltenden Kraft geschildert; es werden ausführlich die Bedingungen dargelegt, an welche der Eintritt in dasselbe geknüpft

ist, und die Güter namhaft gemacht, welche dasselbe seinen Gliedern bietet. Insbesondere werden die Apostel belehrt über ihre Verpflichtung zur Verbreitung dieses Reiches, über den Kampf, den sie in Ausführung ihrer Aufgabe mit der Welt zu bestehen haben, und über die Waffen, mit welchen sie gegen die Feinde kämpfen müssen. Die Moralvorschriften bilden das überwiegende Moment in den Lehrreden Jesu bei den Synoptikern. Dagegen tritt bei Johannes die dogmatische Seite bei Weitem hervor. Der göttliche Ursprung Jesu, seine Wesensgleichheit mit Gott Vater, wird in den verschiedensten Wendungen nachdrucksvoll gelehrt. Wie Jesus seinen himmlischen Ursprung bezeugt, so erklärt er auch sich als den Gottgesandten im engsten Sinne des Wortes, als den Messias. Er bezeugt, daß seine Lehre göttlich sei, daß seine Werke nothwendig auch Werke des Vaters seien, und daß nur er selbst als das wahre Himmelsbrod der Vermittler des ewigen Lebens der Menschen sei. Eine ganz specielle Verschiedenheit besteht noch darin, daß bei Johannes der Ausdruck „Reich Gottes", welcher bei den Synoptikern sehr oft gebraucht wird (Matthäus hat „Himmelreich"), nur zweimal (3, 3. 5) vorkommt, während ihm dagegen wieder die Redeweise „Leben — ewiges Leben" eigenthümlich ist. Wie aber Beyschlag (am oben angegebenen Orte p. 429) richtig bemerkt, besteht zwischen dem johanneischen „ewiges Leben" und dem synoptischen „Himmelreich" trotz aller Verschiedenheit der Ausdrücke, eine sachliche Uebereinstimmung. Das ergibt sich daraus, daß Jesus selbst die Worte: eingehen in „das Himmelreich" (Matthäus 18, 3) erklärt durch den Ausdruck: eingehen in „das Leben" (Matth. 18, 8).

An diese Darlegung reiht sich von selbst die dieselbe abschließende Frage an, in welchem Sinne und Umfange Johannes eine Ergänzung der Synoptiker bilde? Die Antwort auf diese Frage lautet: das Johannes-Evangelium ergänzt die Synoptiker sowohl in Bezug auf den Geschichtsumfang als auch in Bezug auf den Geschichtsinhalt. Was den ersten Punkt betrifft, so wurde gezeigt, daß Johannes den Bericht der Synoptiker über die Wegebereitung des Täufers dadurch ergänzt, daß er dessen Wirksamkeit nach der Taufe Jesu, wovon die Synoptiker schweigen, mittheilt. Das von den Synoptikern entworfene Bild des Wirkens Jesu ergänzt er dadurch, daß er die außergaliläische Thätigkeit des Herrn erzählt und die Geschichtserzählung entweder ganz unterläßt oder wenigstens sehr einschränkt, so bald Jesus von seinen Festreisen wieder an der Grenze von Galiläa angelangt ist. Neben

dieser mehr äußeren, und, wenn man sich so ausdrücken darf, niederen Art der Vervollständigung der evangelischen Geschichte, liefert Johannes auch eine Ergänzung höherer Art. Während nämlich bei den Synoptikern die Werke Jesu in den Vordergrund treten und die Moralvorschriften einen überwiegenden Bestandtheil der Reden Jesu bilden, verweilt der vierte Evangelist vorzugsweise bei der Person Jesu, welche diese Werke gewirkt hat, und theilt er jene Lehrvorträge mit, welche die Würde und Erhabenheit derselben klarlegen. Erst Johannes gibt uns vollen Aufschluß darüber, wie Jesus die herrlichen Thaten verrichten konnte, welche die Synoptiker erzählen; erst er deckt völlig die heilige Verpflichtung der Menschen zur Beobachtung der Sittenlehren Jesu auf. Cf. Hug, Einleitung, II. 175. Riggenbach, p. 19.

Als Ergänzung der Synoptiker in diesem höheren Sinne haben die Väter das Johannes-Evangelium durchgehends angesehen. Nach Clemens von Alexandrien (bei Euseb. H. E. VI. 14) hat Johannes ein „geistiges“ Evangelium verfaßt, nachdem die Evangelisten vor ihm das Menschliche an dem Herrn ausführlich behandelten, und im gleichen Sinne spricht sich Epiphanius aus (haer. XLV). Eusebius selbst (H. E. III. 25) sagt, Johannes mache im Unterschiede von Matthäus den Anfang mit der Lehre von der Gottheit Christi, deren Darlegung ihm vom göttlichen Geiste aufbewahrt wurde. Endlich mögen die schönen Worte des heiligen Augustinus im Anfange des 36. Tractats zum Johannes-Evangelium hier einen Platz finden: „Unter den vier Evangelien oder vielmehr den vier Büchern des Einen Evangeliums hat der heilige Johannes der Apostel, der nicht mit Unrecht im geistigen Sinne mit einem Adler verglichen wird, höher und viel erhabener als die anderen drei seine Verkündigung erhoben, und in seiner Erhebung, wollte er, sollten auch unsere Herzen erhoben werden. Die übrigen drei Evangelisten nämlich wandelten gleichsam mit dem Herrn als Menschen auf Erden, von seiner Gottheit sagten sie wenig; dieser aber, gleich als verdrieße es ihn auf Erden zu wandeln, erhob sich, wie er gleich im Beginne seiner Rede sich hören ließ, nicht bloß über die Erde, und über den ganzen Umkreis der Luft und des Himmels, sondern auch über das ganze Heer der Engel und über den ganzen Staat der unsichtbaren Mächte und gelangte zu dem, durch den Alles gemacht ist, indem er sprach: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch dasselbe gemacht, und ohne selbes ist Nichts gemacht.“

Dieser so großen Erhabenheit des Anfanges angemessen, hat er auch das Uebrige verkündet und von der Gottheit des Herrn wie kein Anderer geredet. Das sprudelte er hervor, was er getrunken hatte. Denn nicht umsonst wird von ihm in eben diesem Evangelium erzählt, daß er auch beim Mahle an der Brust des Herrn lag. Von jener Brust also trank er insgeheim, aber was er insgeheim trank, gab er öffentlich von sich, damit zu allen Völkern gelangte nicht bloß die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Leiden und seine Auferstehung, sondern auch, was er vor der Menschwerdung war, der Einzige des Vaters, das Wort des Vaters, der Gleichewige mit dem Erzeuger, der gleich ist dem, von dem er gesandt ward, aber in eben der Sendung kleiner wurde, damit der Vater größer wäre." Nach Hayd's Uebersetzung der Erörterungen des heiligen Augustinus zum Johannes-Evangelium. 5. Band der ausgewählten Schriften Augustins in der Bibliothek der Kirchenväter.

Der geschichtliche Charakter des Johannes-Evangeliums.

Die Frage, ob dem vierten Evangelium der Charakter einer geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu zukomme oder nicht, wurde und wird von den Vertretern der sogenannten kritischen Schule sehr eifrig ventilirt und durchaus zu Ungunsten desselben beantwortet. Weil nun die Frage nach der Geschichtlichkeit unseres Evangeliums mit jener nach der Echtheit desselben im engen Zusammenhange steht, so soll sie hier in aller Kürze berührt und besprochen werden. Als der erste, entschiedenste Bekämpfer des vierten Evangeliums als einer geschichtlichen Urkunde des Lebens Jesu kann angesehen werden Ferdinand Christian Baur, der seit 1826 Professor an der protestantisch-theologischen Facultät Tübingen war, und im Jahre 1860 starb. Er ist auch bekannt durch seine Controverse mit Möhler. Seine Ansichten über das vierte Evangelium hat er zuerst ausführlich dargelegt in der Arbeit „Ueber die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums" (in den Theologischen Jahrbüchern 1844), welcher weitere Aufsätze folgten: „Bemerkungen zur johanneischen Frage" (1847), „Das johanneische Evangelium und die Passahfeier des zweiten Jahrhunderts" (1848), und „Die johanneische Frage und ihre neuesten Beantwortungen" (1854). Nach ihm ist das vierte Evangelium nicht eine von einem Apostel verfaßte geschichtliche Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu, sondern eine dogmatische Arbeit eines Christen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, in welcher der-

selbe seine Logosidee darlegte und begründete. Die Logosidee tritt nach Baur in dem Grade überwiegend im ganzen Evangelium hervor, daß die Geschichte nicht bloß nur die äußere Hülle derselben bildet, sondern daß sie vielfach im Interesse der Idee umgestaltet, theilweise sogar erfunden und fingirt ist. Die Logosidee war das geistige Eigenthum des Verfassers der Evangelienschrift; rücksichtlich der äußeren Hülle, der Geschichte, in welche er seine Speculationen einkleidete, war er als ein Schriftsteller des zweiten Jahrhundertes lediglich an die Mittheilungen der Synoptiker angewiesen; deßhalb hat er den evangelischen Stoff theilweise aus diesen entlehnt, aber vielfach im Interesse seiner Idee, welche durchaus die Hauptsache war, umgebildet, theilweise sogar erfunden, wie z. B. das Wunder zu Kana, die Erweckung des Lazarus, den Lanzenstich u. s. w. Eine relative Gleichgiltigkeit gegen die Geschichte habe der Verfasser der Schrift schon durch den Prolog bekundet, welchen er seiner Arbeit zu dem Zwecke vorausgeschickt habe, um sich „in ihm über die Geschichte zu stellen“. Diese Ansichten haben viele Anhänger gefunden, von denen nur hervorgehoben werden mögen Theodor Keim und Dr. Adolf Hilgenfeld. Keim vertritt in seinen Schriften (Geschichte Jesu von Nazara, 1867—71, 3 Bände, cf. dazu die Recension von Gustav Rösch, Theol. Studien und Kritiken, 1873, p. 369—402 und 549—585; Geschichte Jesu nach den Ergebnissen der heutigen Wissenschaft, 2. Aufl. Zürich 1875) die Ansicht, daß ein Unbekannter um die Zeit des Trajan oder Hadrian, der indessen nicht zur Umgebung des Apostels Johannes gehört haben könne, der Verfasser des vierten Evangeliums sei. Weil es diesem aber zunächst darum zu thun gewesen sei, seine philonischen Ideen in der Schrift niederzulegen, so müsse man die größten Zweifel an der Geschichtlichkeit der in derselben verzeichneten Thaten und Lehren hegen. Auch Hilgenfeld verwendet einen großen Theil seiner sehr bedeutenden schriftstellerischen Thätigkeit und Gelehrsamkeit auf die Bekämpfung der Geschichtlichkeit und Echtheit des Johannes-Evangeliums. Nach ihm ist die Abfassung des vierten Evangeliums durch den Apostel Johannes nicht mehr bloß streitig, sondern bereits widerlegt (Historisch-Kritische Einleitung in das Neue Testament, 1875, p. 697); wir haben in demselben nicht die selbständige Darstellung eines Augenzeugen und Apostels, sondern nur eine noch freiere Verarbeitung des älteren evangelischen Geschichtsstoffes, als bei Lucas, beherrscht durch den Geist einer neuen Theologie, welche wir in den Briefen an die Kolosser und Ephesier aus dem asiatischen Paulinismus in der gnostischen Zeit hervorgehen sahen

(daselbst p. 700). Die Schrift charakterisirt sich durch einen scharfen Antijudaismus (daselbst p. 722) und in Verbindung damit steht ein Dualismus, wenngleich nicht der allerschärfsten Art (p. 725). Dadurch, sowie auch in anderer Hinsicht widerstreitet sie dem, was wir vom Apostel Johannes wissen; sie wurde in Kleinasien im vierten Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts abgefaßt (p. 737).

Nach der vorangehenden Darstellung dürfen wir das Hauptargument der Gegner des geschichtlichen Charakters unseres Evangeliums dahin formuliren: Weil im ganzen Evangelium die Logosidee bestimmend hervortritt, weil dasselbe nur mit der Entwicklung und Begründung dieser Idee sich beschäftiget, so muß der geschichtliche Charakter desselben bestritten werden, indem die mitgetheilten Thatsachen entweder der Idee gemäß modificirt oder erfunden wurden. Wie Luthardt (Das johanneische Evangelium, 2. Aufl. I. p. 180) gut bemerkt, ist diese Folgerung eine petitio principii. Der Schluß wäre nur dann zuläßig, wenn vorher der stringente Nachweis geliefert worden wäre, daß die im Evangelium zur Darstellung kommende Idee nicht in der Geschichte Jesu, in seinen Werken und Lehren enthalten gewesen sei. Diesen Nachweis hat man zwar unter Vergleichung des Lehrgehaltes des vierten Evangeliums mit jenem der Synoptiker vielfach zu liefern versucht, aber die Versuche müssen als mißlungen bezeichnet werden. Es besteht allerdings, wie vorher dargelegt wurde, auch rücksichtlich des Lehrgehaltes eine schon von den Vätern betonte Differenz zwischen Johannes und den anderen Evangelisten, aber eine solche, die sich zu einer höheren Einheit zusammenfassen läßt. Von Seite der kritischen Schule wird aber diese Verschiedenheit unter einseitiger Bevorzugung der synoptischen Geschichte derart zugespitzt, daß man es zu einem wirklichen Widerspruche bringt. Wenn aber in den Thaten Jesu und in seinen Lehrvorträgen, besonders in Jerusalem und im engen Kreise seiner Apostel, jene Ideen enthalten waren, welche im vierten Evangelium dargelegt werden — und der Nachweis, daß sie darin nicht enthalten sein konnten, ist nicht geliefert worden und wird nicht geliefert werden —, so darf man mit Recht die Frage aufwerfen: besaß denn der Liebesjünger, der auch nach den Synoptikern zu den bevorzugtesten Begleitern Jesu gehörte, nicht die Fähigkeit, diese im Leben Jesu zum Ausdrucke gekommenen Ideen herauszufinden und in einer historisch getreuen Geschichte Jesu zur Darstellung zu bringen? Sind aber die Ideen, die Wahrheiten, welche das Johannes-Evangelium vorträgt, den Thatsachen und Lehren Jesu ent-

lehnt, aus denselben gleichsam herausgelöst, so hatte der Verfasser desselben nicht nöthig weder zu einer Umgestaltung der vorhandenen Geschichtsdarstellung, noch überhaupt zu einer Fingirung der Geschichte seine Zuflucht zu nehmen, sondern es oblag ihm nur die Aufgabe, aus dem an Ereignissen überreichen Leben Jesu gerade dasjenige auszuwählen, was ihm für seine Zwecke am geeignetsten war. Was speciell die Behauptung betrifft, der Evangelist habe die geschichtliche Einkleidung seiner Idee theilweise fingirt, theilweise wenigstens umgestaltet, so ist sie entweder Willkür oder ein kritischer Machtspruch. Weil man aprioristisch von der ganz unerwiesenen Voraussetzung ausging, daß der Verfasser unseres Evangeliums, soferne er historische Thatsachen erzähle, selbe nur aus den synoptischen Evangelien entlehnt haben könne, so statuirte man Identitäten dort, wo selbe factisch nicht vorhanden sind (z. B. in der Berufungsgeschichte des Johannes und der Synoptiker, in den Berichten über die Wirksamkeit des Täufers, über die Tempelreinigung u. s. w.), und die so geschaffenen factischen Widersprüche wurden dahin ausgenützt, daß man der johanneischen Darstellung gegenüber der synoptischen die historische Treue und Genauigkeit absprach.

Würde wirklich die Geschichte im vierten Evangelium ein verschwindend kleines Moment gegenüber der Idee bilden, und wäre zudem diese Geschichte noch theils modificirt, theils erfunden, so müßte nothwendiger Weise dem Verfasser desselben die Geschichte überhaupt etwas höchst gleichgiltiges gewesen sein. Gegen diese Schlußfolgerung läßt sich kaum eine begründete Einwendung machen. Wie verhält sich aber dazu die Anschauung des Evangelisten? Wie der Inhalt des Evangeliums selbst? — Mit vollem Rechte hat Willibald Beyschlag (Zur johanneischen Frage, in den Theologischen Studien und Kritiken, 1874, p. 616, und im erweiterten Separatabdruck, 1876, p. 10) die Frage aufgeworfen: Konnte der Evangelist nach derjenigen christlichen Denkart, die wir in ihm aus seinen Werken selbst erkennen, mit der evangelischen Geschichte so dichterisch frei, um nicht zu sagen, so willkürlich, schalten und walten, wie es die kritische Schule voraussetzt? Und welche Denkart und Anschauung tritt uns im Evangelium entgegen? Wir ersehen dies zunächst aus dem Prologe, welcher das Zeugniß, gleichsam das Glaubensbekenntniß des Evangelisten enthält. Nach diesem ist die Erlösung der Menschen nicht durch die Idee, sondern durch die Thatsache der Incarnation des Gottessohnes erfolgt. Nur dadurch, daß der eingeborne Gottessohn mit der Fülle der Gnade und Wahrheit auf die

Erde kam und auf derselben wandelte, wurde den Menschen die Möglichkeit geboten, im gläubigen Anschluß an ihn aus dieser Fülle die Heilsgüter sich anzueignen. Am Schluße des Evangeliums (21, 24) bezeugt der Evangelist ausdrücklich die Wahrheit alles dessen, was im Evangelium verzeichnet ist, und zwar darum, weil die gläubige Annahme nicht etwa der entwickelten Ideen, sondern der verzeichneten Heilsthatsachen den Lesern das ewige Leben vermitteln soll (20, 30. 31). Diese religiöse Grundanschauung des Evangelisten, sowie das mit aller Bestimmtheit abgelegte Zeugniß desselben, daß er die „Thatsachen" des Lebens Jesu zum Zwecke des Heiles der Menschen verzeichnet habe, schließen die Annahme der Möglichkeit, daß derselbe mit der evangelischen Geschichte frei gestaltend verfuhr, oder auch nur verfahren konnte, geradezu aus.

Aber auch mit dem Inhalte des Evangeliums ist die Auffassung der kritischen Schule unvereinbar. Es ist auffallend, daß man gerade jenem Evangelium, welches über die Chronologie des Lebens Jesu die meisten und bestimmtesten Aufschlüsse bietet, und den vollständigsten Umriß des Lebens Jesu gibt, den geschichtlichen Charakter abgesprochen hat. In dem Abschnitte, der die allgemeine Uebersicht enthält, wurden die chronologischen Notizen bereits kurz berührt, und in der Erklärung des Evangelium habe ich dieselben so ausführlich besprochen, als es der enggegrenzte Raum eines kurzgefaßten Commentars überhaupt zuließ. Aber nicht bloß die allgemeinen, großen Züge im Lebensbilde Jesu sind durch bestimmte Zeitangaben genau markirt und hervorgehoben, sondern es treten auch innerhalb dieses Rahmens in der Zeichnung der einzelnen Ereignisse die genauesten Zeitbestimmungen, die anschaulichsten Schilderungen der Situation u. s. w. hervor, wie sie nur einer Arbeit von geschichtlichem Charakter eigen zu sein pflegen. Die Analyse einiger Abschnitte des Evangeliums wird die Richtigkeit der voranstehenden Sätze vollkommen erweisen. Wenn wir den Bericht über die Zeugnißablegung des Täufers betrachten, so wird zunächst ganz bestimmt unterschieden zwischen der Zeugnißablegung vor der Gesandtschaft des Synedrium und zwischen jener vor den Johannesjüngern, und außerdem noch ganz genau die Zeit angegeben, welche zwischen beiden lag. Wir erhalten ferner jeden nur wünschenswerthen Einblick in die Verhandlung zwischen Johannes und den Gesandten, sowohl in Hinsicht der Persönlichkeiten, als auch der verhandelten Fragepunkte und des Ortes der Verhandlung. Ja der Evangelist unterläßt es nicht, zum vollen Verständnisse einer an den Baptista gerichteten Frage mitzutheilen, daß die Gesandten

der Secte der Pharisäer angehörten. Ebenso genau wird die Situation der Zeugnißablegung vor den Jüngern des Täufers und der Inhalt dieses Zeugnisses mitgetheilt. Es geschah am Tage nach dem Weggange der Gesandten des Synedriums, und als Jesus an den Taufort herankam. Der Evangelist theilt mit, daß der Täufer den historischen Jesus als den prophetisch verheißenen Sündentilger, als den Spender der Geistestaufe, als den Sohn Gottes bezeugt habe. Sollte nach diesem vom größten Propheten des A. T. abgelegten, und vom Evangelisten mitgetheilten Zeugnisse im vierten Evangelium nur die Idee die Hauptsache, die Geschichte bloße Einkleidung derselben, und somit eine Nebensache sein? Wenn nach dem vom Evangelisten mitgetheilten Zeugnisse des Täufers der historische Jesus der Sohn Gottes ist, so wird wohl auch in dem Leben Jesu die Idee vom Gottessohne, von seinem himmlischen Ursprunge, von der Göttlichkeit seiner Lehre u. s. w. zur Darstellung gekommen sein. Einen Beweis für die historische Treue, womit der Evangelist referirt, liefert insbesondere das siebente Kapitel, in welchem der Verlauf der Ereignisse mit der größten Genauigkeit verzeichnet wird. Der Evangelist gibt die Tage der Octave des Laubhüttenfestes an, an welchen Jesus Reden hielt; er charakterisirt ganz genau die Zuhörer, welche Jesum unterbrachen, nämlich Volksschaaren, welche von den Mordplänen der Synedristen nichts wußten, und Bewohner von Jerusalem, welche dieselben genau kannten; er theilt eingehend mit, welche Meinungen sich in der Volksmenge über Jesum geltend machten; er erzählt, wie die günstige Stimmung des Volkes die Pharisäer veranlaßte, einen Verhaftbefehl gegen Jesum zu erwirken, wie Jesus beim Herannahen der Gerichtsdiener von seiner bevorstehenden Rückkehr zum Vater sprach, wie die Diener, welche unverrichteter Dinge zurückkehrten, vom Synedrium zur Verantwortung gezogen wurden, wie ein Synedrist, Nikodemus, im hohen Rathe zu Gunsten Jesu sich erhob, und dadurch eine Beschlußfassung wider Jesum vereitelte. Wir dürfen demnach mit vollem Rechte behaupten: Dem vierten Evangelium kommt ebenso gut wie den synoptischen Darstellungen ein historischer Charakter zu, die Geschichtsdarstellung und die Idee stehen zu einander in einem wesentlichen Congruenzverhältnisse, weil nämlich Johannes gerade diejenigen geschichtlichen Züge aus dem Leben Jesu verzeichnete, in welchen am meisten die Wahrheit zum Ausdrucke kommt, daß Jesus der Sohn Gottes, der Erlöser der Menschen ist, und daß das Heil dieser bedingt ist durch den gläubigen Anschluß an ihn. Cf. Ebrard, Das Evangelium

des Johannes und die neueste Hypothese über seine Entstehung, 1845; Beyschlag, Zur johanneischen Frage, in den Theol. Studien und Kritiken, 1874, p. 607—723; 1875, p. 235—287 und p. 413—479.

Echtheit des Johannes-Evangeliums.

Mit Ausnahme der von Irenäus (adv. haer. III. 11) erwähnten Gegner ist das vierte Evangelium bis an das Ende des vorigen Jahrhunderts allgemein als echt anerkannt worden. Die äußeren Zeugnisse für den apostolischen Ursprung desselben reichen bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts, also fast ganz bis an die Zeit seiner Abfassung zurück, so daß Ebrard (Das Johannesevangelium . . ., 107) mit Recht sagen konnte: Weit entfernt, daß der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums schlechter beglaubigt wäre, als der der meisten übrigen N. T. Schriften, so ist derselbe noch viel besser beglaubigt. Im Nachfolgenden sollen nur die Zeugnisse des zweiten Jahrhunderts, und vorwiegend jene der kirchlichen Schriftsteller aufgeführt werden. Die ältesten Zeugnisse der Väter sind Citate aus unserem Evangelium. Was die Form derselben betrifft, so sind sie dem damaligen Gebrauche entsprechend mehr allgemein gehalten; auch wird die Schrift, aus der sie entlehnt wurden, nicht namentlich angeführt. Als die ältesten Zeugen für das Johannes-Evangelium erscheinen Clemens von Rom, und Ignatius, Bischof von Antiochien. Der um das Jahr 96 verfaßte erste Brief an die Korinther enthält (c. 49) die Stelle: „um der Liebe wegen, die er zu uns trug, gab Jesus Christus, unser Herr, für uns sein Blut nach dem Willen Gottes, sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seele," in welcher man eine Anspielung auf Johannes 3, 16. 15, 13 finden darf. Ignatius starb 107 oder 114 als Martyrer, und überlebte somit nur um wenige Jahre den Apostel Johannes. In seinem Schreiben an die Philadelphier (c. 7) dürfen wir in den Worten: „denn er (der Geist) weiß, woher er kommt und wohin er geht", sicher eine Rücksichtnahme auf Johannes 3, 8 finden; ferner weisen im selben Briefe (c. 9) die Worte: „er (der Hohepriester) ist die Thüre zum Vater, durch den eingehen . . .", zweifellos auf Johannes 10, 7. 9 hin. Ebenso weiset der jedenfalls sehr alte Barnabasbrief im zwölften Kapitel ganz sicher auf Johannes 3, 14 hin, wenn daselbst die eherne Schlange, welche Moses in der Wüste aufrichtete, als Typus auf Christum gefaßt wird (ἵνα τύπον τοῦ Ἰησοῦ δείξῃ). Unbegründet ist der Versuch, dieses Zeugniß

des Barnabasbriefes für das Johannes-Evangelium durch die Behauptung zu beseitigen, daß der Verfasser der Evangelienschrift die typische Deutung der ehernen Schlange aus Barnabas entlehnt habe, und nicht umgekehrt. Justinus Martyr (geboren um 100, Christ um 133, gestorben 166) gebraucht in seinen Schriften Ausdrücke, die nur im Johannes-Evangelium vorkommen; er theilt (Dial. cum Tryphone c. 88) ein Zeugniß des Täufers, daß er nämlich nicht der Christus sei, in der Form, wie es im vierten Evangelium sich findet, mit, und unterscheidet (Dial. c. 103) zwischen „Aposteln“ und Begleitern derselben als Verfasser der ἀπομνημονεύματα (= der Evangelienschriften). Durch diese Unterscheidung der Verfasser der Evangelien bezeugt Justinus indirect, daß außer dem Apostel Matthäus noch der Apostel Johannes eine Evangelienschrift abgefaßt habe. Cf. Riggenbach, Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht, 1866, p. 139—179. — Ein Zeuge des vierten Evangeliums ist ferner Tatian, ein Schüler Justins, der nach den vier kanonischen Evangelien etwas nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts sein Diatessaron, eine Art von Evangelienharmonie verfaßte. Dasselbe scheint, abgesehen davon, daß Tatian die Genealogien und alles das wegließ, was die Abstammung Jesu von David bezeugte, den Evangelientext unverfälscht enthalten zu haben.

Schon im zweiten Jahrhunderte wird das vierte Evangelium ausdrücklich dem Apostel Johannes zugeschrieben. Theophilus von Antiochien, der höchst wahrscheinlich von 168—181 Bischof von Antiochien war, citirt in seiner an den Heiden Autolykus gerichteten Schrift (ad Autolycum II. 22) den Anfang des Johannes-Evangeliums und nennt zugleich den Verfasser desselben: Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματόφοροι, ἐξ ὧν ὁ Ἰωάννης λέγων· „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λογός . . .“ Ebenso bezeichnet Irenäus, Bischof von Lyon in Gallien († 202) in seinem spätestens 192 verfaßten Werke gegen die Häresien (seit Hieronymus gewöhnlich adversus haereses citirt) mit einer jeden Zweifel ausschließenden Bestimmtheit den Apostel Johannes als den Verfasser unseres vierten Evangeliums. Im dritten Buche gegen die Häresien, welches die Schriftbeweise gegen diese vorführt, wird der Apostel Johannes oft als Evangelist vorgeführt und gleich im Anfange (adv. haer. III. 1, 1) bezeugt Irenäus: ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητής, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. „Sodann (nämlich nach den anderen Evangelisten) hat auch Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner

Brust lag, gleichfalls das Evangelium herausgegeben, während er zu Ephesus in Asien weilte." — Weil Irenäus nach seiner Geburt Kleinasien und nach dem größten Theile seiner öffentlichen Thätigkeit Gallien angehörte, und zudem mit Rom in ununterbrochener Verbindung stand, so kann er als Zeuge der Tradition der Gesammtkirche seiner Zeit angesehen werden. Und das Zeugniß dieses Mannes ist zudem darum noch wichtig, weil er selbst durch den Apostelschüler Polycarp, den er in seiner frühen Jugend noch sah (adv. haer. III. 3, 4), bis in das Zeitalter der Apostel hinaufreichte. Es ist demnach die Behauptung, daß die Nachrichten, welche direct den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums bezeugen, nicht weiter zurückreichen, als an das Ende des zweiten Jahrhunderts, nicht richtig. Der Sachverhalt ist vielmehr, richtig ausgedrückt, folgender: Die auf uns gekommenen Schriften, in welchen die directen Zeugnisse von dem apostolischen Ursprunge des vierten Evangeliums niedergelegt sind, gehören dem Ende des zweiten Jahrhunderts an, aber die Zeugen selbst, und damit auch die von ihnen abgelegten Zeugnisse reichen bis in die apostolische Zeit zurück. Die gegen die Mittheilungen des Irenäus erhobenen Einwendungen sind durchaus subjectiver Natur und ganz und gar nicht geeignet, die Bedeutung derselben zu entkräften. — Zwei weitere erst in neuerer und neuester Zeit wieder an das Tageslicht gebrachte Zeugnisse für den johanneischen Ursprung unseres Evangeliums mögen hier noch kurz besprochen werden. Das Muratorische Fragment enthält ein Verzeichniß der canonischen Schriften, welches höchst wahrscheinlich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts angefertigt wurde; jedenfalls aber ist der Verfasser dieses Schriftverzeichnisses älter als Irenäus. Cf. Friedrich Hermann Hesse, Das Muratorische Fragment neu untersucht und erklärt. 1873, p. 48. In diesem Fragmente wird die Abfassung unseres Evangeliums auf den Apostel Johannes zurückgeführt. Es wird zwar der Evangelist Johannes daselbst nicht ausdrücklich Apostel genannt, aber als solcher hinlänglich bezeichnet durch den Beisatz ex decipolis (i. e. discipulis). Weil nämlich durch die Näherbestimmung ex discipulis der Verfasser des vierten Evangeliums unterschieden wird von den Verfassern der zwei vorher verzeichneten Evangelien, welche nicht „unmittelbare" Schüler Jesu waren, und weil die ganze evangelische Geschichte nur Einen Johannes kennt, der unmittelbarer Jünger Jesu war, nämlich den Apostel Johannes, so unterliegt es keinem Zweifel, daß nach dem Schriftverzeichnisse des Muratorischen Fragmentes der Apostel Johannes

der Verfasser des vierten Evangeliums ist. Cf. Hermann Hesse, in der angef. Schrift, p. 87. 88. — Papias, Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte, ein Schüler des Apostels Johannes und Hausfreund des Polycarp war (adv. haer. V. 33, 4), macht zwar in den von Eusebius (H. E. III. 40) aufbewahrten Fragmenten seiner „Erklärungen von Reden des Herrn" nur Mittheilungen über die Evangelien des Matthäus und des Marcus, aber nach dem Fragmente einer vaticanischen Handschrift des neunten Jahrhundertes, welches v. Aberle mittheilte (Tüb. Theol. Quartalschrift, 1864, 1. H.), hat derselbe auch das vierte Evangelium gekannt und dem Apostel Johannes zugeschrieben. Dieses Argumentum secundum Johannem lautet: Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Johannis carus in exotericis, id est in extremis quinque libris retulit. Daran schließt sich die Bemerkung, daß Papias nach dem Dictate des Apostels das Evangelium niedergeschrieben habe.

Ein Beweis für den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums liegt auch darin, daß dasselbe schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in den außerkirchlichen Kreisen bekannt war, und insbesondere von den Gnostikern vielfach benutzt wurde. Hug hat in seiner Einleitung (4. Aufl. p. 36—87) die in den erhaltenen Schriften der Gnostiker oder in den Fragmenten derselben sich vorfindenden Citate aus den Evangelien zusammengestellt, und durch die seitdem neu aufgefundenen Schriften, insbesondere die Philosophumena des Hippolytus, welche vom fünften bis zum neunten Buche die Lehren von Häretikern mittheilen, wurde die Zahl dieser Citate bedeutend vermehrt. Der Gnostiker Basilides, der gewiß in der Zeit des Hadrian (117—38), wahrscheinlich aber schon in jener des Trajan wirkte, und den Glaukias, einen angeblichen Dolmetsch des heiligen Petrus zum Lehrer gehabt haben soll, hat ganz sicher bereits das Evangelium des Johannes vor sich gehabt, aus dem er Stellen, wie: erat lux vera und nondum venit hora mea citirt. Die Secte der Valentinianer, deren Begründer Valentinus unter dem Papste Hyginus (139—42) nach Rom kam und unter Pius (142—57) blühte (Iren. adv. haer. III. 4, 3), bedienten sich nach dem Zeugnisse des Irenäus (adv. haer. III. 11, 7) vorzugsweise des Johannes-Evangeliums, um den Nachweis der Uebereinstimmung ihrer Aeonenlehre mit dem Evangelium zu versuchen. Die Nachricht des Irenäus

lautet: „Die Valentinianer aber, die das (Evangelium) nach Johannes im Ueberfluß benützen zur Nachweisung ihrer Ehegenossenschaften, werden aus ihm selbst überwiesen als grundlose Schwätzer." Die Bedeutung der Zeugnisse der Häretiker für den apostolischen Ursprung der Evangelien faßt dieser Kirchenschriftsteller in die Worte zusammen: „So groß aber ist hinsichtlich der Evangelien diese Verlässigkeit, daß sogar die Häretiker selbst für sie Zeugniß geben, und von ihnen ausgehend Jedweder derselben seine Lehre zu bestätigen sucht" (adv. haer. III. 11, 7). Cf. Haneberg, Renan's Leben Jesu, 1864, p. 45 ff. Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, 1842, p. 1014 ff., und, Das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung, 1845, p. 101 ff., Haneberg-Schegg, Evangelium nach Johannes, 1878, I. p. 30 ff.

Die Gegner der Echtheit des Johannes-Evangeliums.

Obwohl der Verfasser der Evangelienschrift sich ausdrücklich als Zeugen der evangelischen Heilsthatsachen erklärt (1, 14; nach Hilgenfeld, Einleitung, p. 731, sollen die Worte aus dem Bewußtsein der Christenheit heraus gesprochen sein), obwohl die Einfachheit und Klarheit der Erzählung, und die Genauigkeit der Zeit- und Ortsangaben durchaus den Augen- und Ohrenzeugen erkennen lassen, obwohl das ganze kirchliche Alterthum so zu sagen ohne Widerspruch den Apostel Johannes für den Verfasser der Schrift hält, und die kirchliche wie außerkirchliche Bezeugung bis fast ganz an die Abfassungszeit hinaufreicht: so wird doch in der neueren und neuesten Zeit die Echtheit gerade unseres Evangeliums mit aller Entschiedenheit bekämpft, und nach der Versicherung Hilgenfeld's (Einleitung, p. 700) ist bei dem Johannes-Evangelium „die Kritik zu einem mächtigen Strome geworden, welcher die Dämme der herkömmlichen Ansicht durchbrochen hat". Die einzigen Gegner des Johannes-Evangeliums im kirchlichen Alterthum waren jene Leute, von welchen Irenäus (adv. haer. III. 11, 9) mit den Worten berichtet: „Andere aber, um die Gabe des Geistes zu beseitigen, welche in den letzten Zeiten nach dem Wohlgefallen des Vaters in das Menschengeschlecht ausgegossen wurde, lassen die Gestalt nach dem Johannes-Evangelium nicht zu (illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium), worin der Herr den Paraklet senden zu wollen verhieß. Allein sie verwarfen sowohl das Evangelium als den

prophetischen Geist.“ Epiphanius (haer. LI) gab den Anhängern dieser Partei den Spottnamen „Aloger“, weil sie nämlich das Evangelium verwarfen, in welchem vom Logos die Rede ist. Aus den Angaben des Irenäus ergibt sich klar, daß diese „alii“ nicht aus historischen, sondern aus dogmatischen Gründen das Johannes-Evangelium verwarfen; um den falschen Spiritualismus der Montanisten zu bekämpfen, bekämpften sie auch jene Schrift des N. T., auf welche die Montanisten sich vorzugsweise beriefen, und wurden so selbst Antispiritualisten. Cf. Christoph Johann Riggenbach, Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht, 1866, p. 38—43. — Erst am Ausgange des vorigen Jahrhunderts fing man an die Echtheit des Johannes-Evangeliums mit kritischen Gründen zu bekämpfen. Den Reigen der Gegner eröffnete der anglikanische Geistliche Eduard Evanson (1792), dem bald deutsche Schriftsteller folgten. Den ersten nachhaltigen Angriff auf die Echtheit des Johannes-Evangeliums machte in Deutschland Karl Gottlieb Bretschneider, der von 1816 bis 1845 General-Superintendent in Gotha war. In seiner im Jahre 1820 unter dem Titel: Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine eruditorum judiciis modeste subjecit, erschienenen Schrift, sind so ziemlich alle inneren und äußeren Gründe, welche man gegen den apostolischen Ursprung des Evangeliums geltend gemacht hat, und noch geltend macht, zusammengefaßt, so daß der Tübinger Schule fast nur die Aufgabe blieb, die vorgebrachten Einwendungen weiter auszuführen und zu begründen. Nach Bretschneider ist der Palästinenser Johannes nicht der Verfasser des Evangeliums, weil die angeblichen geographischen und historischen Verstöße einen Schriftsteller verrathen, der nicht Palästina und auch nicht dem Judenthume angehörte. Der Apostel Johannes könne dieses Evangelium ferner nicht verfaßt haben, weil dasselbe nach Disposition und Lehrgehalt so wesentlich von den synoptischen Evangelien abweiche, daß das Lebensbild Jesu nach dem vierten Evangelisten völlig anders sei als dasjenige, welches die Synoptiker zeichnen. Die äußeren Zeugnisse für die Echtheit waren ihm durchaus nicht derart, daß sie die inneren Gründe gegen dieselbe hätten entkräften können. Dieser Angriff auf das Johannes-Evangelium brachte, obgleich er nur in der Form von Wahrscheinlichkeitsbeweisen (probabilia) gemacht wurde, eine große Bewegung hervor, er veranlaßte eine bedeutende Anzahl von Gegenschriften (die wichtigsten sind von Ad. Maier, Commentar, I. p. 68—69 angeführt), und trug dem Urheber den Namen des Johannesschänders ein. Schließ-

lich sah sich Bretschneider zur Erklärung veranlaßt, daß nun der Zweck seiner Schrift, eine tiefere Begründung des apostolischen Ursprunges des vierten Evangeliums herbeizuführen, erreicht sei. — David Friedr. Strauß († 1874) ging in seinen Hauptwerken (Leben Jesu, 1835 ff., und „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ 1840) einen Schritt weiter, indem er die evangelische Geschichte einfach als Mythenbildung in den christlichen Gemeinden erklärte; in der späteren Zeit modificirte er aber seine Anschauung dahin, daß er sich bezüglich der Entstehung des vierten Evangelium der Ansicht der Tübinger Schule anschloß. — Nachdem Bruno Bauer (geboren 1809, † 13. April 1882) durch seine destructiven Arbeiten (Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, 1840; Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, 1. und 2. Band 1841; Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes, 3. Band, 1842) den Weg hinreichend geebnet hatte, zog Christian Baur in den bereits angeführten Schriften die vollen Consequenzen, die dahin gingen, es sei das vierte Evangelium eine Tendenzschrift des zweiten Jahrhunderts. Cf. die Bemerkungen unter „der geschichtliche Charakter des Johannes-Evangeliums“. Schon vorher hatte Lützelberger in seiner Schrift „Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen“, 1840, den Nachweis versucht, daß der Apostel Johannes in der Zeit, in welcher er nach der Tradition nach Kleinasien und Ephesus gekommen sein soll, schon längst gestorben gewesen sei. Durch eine eben so kühne als unhaltbare Exegese der Worte Pauli im Galaterbriefe: „Wer sie (nämlich die drei Hauptapostel Jakobus, Kephas und Johannes) einst waren, thut nichts zur Sache“ kommt nämlich Lützelberger zum Resultate, daß der Eine dieser drei Apostel, Johannes, zur Zeit der Abfassung des Galaterbriefes, etwa 56 nach Chr., bereits gestorben war. Damit wäre allerdings auch die fast einstimmige Tradition, daß das Johannes-Evangelium gegen Ende des ersten Jahrhunderts zu Ephesus durch den Apostel Johannes verfaßt worden ist, hinfällig. Cf. zur Literatur über die Bekämpfung des Johannes-Evangelium Ad. Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes. I. p. 65 ff.; Haneberg-Schegg, Evangelium nach Johannes, I. p. 18 ff.; Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, 1842, p. 1047 ff.; Luthardt, Das johanneische Evangelium, 2. Aufl. I. p. 224 ff.; Keil, Commentar über das Evangelium des Johannes, 1881, p. 24 ff.

Die Hauptinstanz in der Bekämpfung des apostolischen Ursprunges des vierten Evangelium bilden die inneren, aus der Disposition, dem Sprachcharakter und dem Lehrgehalte desselben entlehnten Argumente. Da einzelne Einwendungen gegen unser Evangelium schon im Vorhergehenden vorgeführt und erörtert wurden, so kann ich die noch zu besprechenden Argumente in folgende Sätze zusammenfassen: Die im vierten Evangelium niedergelegten Wahrheiten stehen in unlösbarem Widerspruche mit den Anschauungen des Apostels Johannes, und die äußere Situation, welche dieses Evangelium zeichnet, ist unvereinbar mit den kirchlichen Verhältnissen jener Zeit, in welcher Johannes lebte. Zur vollen Orientirung muß die Bemerkung vorausgeschickt werden, daß man in der alten Kirche drei wesentlich von einander abweichende Entwickelungsstufen statuirte. Die erste Stufe bilde die apostolische Urkirche, welche noch völlig in den Formen des Judenthums sich befunden habe; die Vertreter derselben seien die Urapostel (besonders Petrus, Jakobus und Johannes), und die Lehranschauungen derselben seien niedergelegt in der Apokalypse und im Matthäus-Evangelium. Die zweite Entwickelungsphase bilde der Paulinismus im Kampfe gegen den Judaismus; der Repräsentant derselben sei Paulus und der Lehrgehalt derselben sei niedergelegt in den echten Briefen Pauli (der Brief an die Römer, die zwei an die Korinther, und der an die Galater). Die dritte Stufe wird gekennzeichnet als der vollständige Sieg des Heidenchristenthums über die jüdischen Elemente; die Kirche, welche die juden- und heidenchristlichen Lehren zu einer höheren Einheit zusammengefaßt habe, erscheine jetzt vom Judenthume völlig abgelöst. Das schriftliche Denkmal dieses letzten Entwickelungsprocesses sei das vierte Evangelium, welches von einem Heiden- oder Judenchristen (auch diese Möglichkeit wird jetzt wieder zugegeben) um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßt worden sei. In dieser Auffassung ist Wahres mit Falschem gemischt; wahr ist, daß die Lehre und das Leben der Kirche naturgemäß sich entfalteten nach Maßgabe der äußeren Verhältnisse, in welche die Kirche eintrat; falsch aber ist die Behauptung, daß die eine Entwickelungsstufe in einem principiellen Widerspruche stehe zur anderen. Schon die Behauptung, daß die erste Kirche noch ganz in den Formen des Judenthums sich bewegt habe, ist nicht richtig. Wenn gleich in der ersten Zeit, wo die Kirche noch auf Judenchristen beschränkt war, die Frage nach den äußeren Verhältnissen der Judenchristen zum Judenthume noch nicht aufgeworfen und verhandelt wurde, die Judenchristen die jüdischen

Satzungen, an welche sie von Kindheit an gewohnt waren, beobachteten und insbesondere noch den Tempel besuchten, so feierten sie doch die specifisch christlichen Geheimnisse nicht mehr im jüdischen Tempel, sondern in eigenen Versammlungsorten (Act. 2, 46). — Anders stand die Sachlage von dem Augenblicke an, als die Kirche mit ihrer Mission an die Heidenwelt herantrat, und als die Heiden ihre Bereitwilligkeit zeigten, Glieder der Kirche zu werden. Es ist richtig, daß es damals innerhalb der Kirche eine Partei gab, welche durch ihre Forderung, daß die Heiden nur durch das Judenthum hindurch in die Kirche Christi gelangen könnten, die Universalität der Kirche gefährdete; welche speciell die Behauptung aufstellte, daß neben dem Glauben an Christum auch die Beschneidung unerläßliche Bedingung zur Erlangung des Heiles sei (cf. Act. 15, 1—5); aber grundfalsch ist die Behauptung, daß auch die Apostel diesen Standpunkt vertreten hätten. Gerade von den sogenannten Säulenaposteln (Jakobus, Petrus und Johannes), welchen man am meisten judaistische Gesinnung zuschreibt, läßt sich das Gegentheil mit aller Evidenz nachweisen. Im Galaterbriefe (2, 1—10) erzählt Paulus, daß er in Jerusalem das Evangelium, welches er den Heiden verkündete, daß nämlich das Heil erlangt werde durch den gläubigen Anschluß an Jesum ohne die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, vorgelegt habe. Auf diese Darlegung hin erkannten die drei Hauptapostel, Jakobus, Kephas (Petrus) und Johannes, den Paulus für einen vom Herrn berufenen Apostel, und gaben ihm den Handschlag der Gemeinschaft; und wie Paulus ausdrücklich berichtet, hatten sie zu seinem Evangelium nichts hinzuzufügen, nur die Bitte richteten sie an ihn, er möge auf seinen Missionsreisen der Armen in Jerusalem eingedenk sein. Cf. dazu den Beschluß des Apostelconcils (Act. 15, 19. 20). Vergleichen wir ferner die Erklärung des Petrus vor dem hohen Rathe (Act. 4, 11. 12) mit dem Inhalte des Römer- und Galaterbriefes, so ergibt sich, daß der sogenannte Paulinismus nichts anderes ist, als die dogmatisch entwickelte und begründete Lehre Petri, daß nur im Namen Jesu den Menschen das Heil gegeben sei, und daß diese durch Buße und Taufe sich dem Herrn anschließen müssen, um des Heiles theilhaftig zu werden (Act. 2, 38). — Zum Erweise des scharfen und tiefgehenden Gegensatzes zwischen Petrus und Paulus beruft man sich gerne und häufig auf den im Galaterbriefe (2, 11—21) berührten Vorfall zwischen Beiden, aber ohne Grund. So scharf sich auch Paulus gegen Petrus aussprach, so handelte es sich doch nach der eigenen Erklärung Pauli nicht, wenn ich mich so

ausdrücken darf, um die paulinische Orthodoxie, sondern um das paulinische ὀρθοποδεῖν, um das Wandeln nach der Wahrheit des Evangeliums, daß nämlich die jüdischen Ritualvorschriften nicht mehr verpflichtend seien. Im Principe anerkannte Petrus ebenso wie Paulus diese Nichtverpflichtung dadurch, daß er sich bereits über die jüdischen Speisevorschriften hinweggesetzt hatte; es handelte sich also nicht um einen grundsätzlichen und dauernden, sondern um einen vorübergehenden Widerstreit, der lediglich durch äußere Verhältnisse herbeigeführt ward. Cf. Gal. 2, 12. Die Behauptung, daß zwischen Petrinismus und Paulinismus ein innerer, grundsätzlicher Widerspruch bestehe, ist somit nicht haltbar.

Der Kampf für die Universalität der Kirche, welchen vorzugsweise Paulus gegen den Particularismus der Judaistenpartei innerhalb der Kirche zu führen hatte, fand in der Hauptsache seinen Abschluß mit der Zerstörung des Tempels und der Vernichtung der jüdischen Theokratie. Es ist darum schon a priori höchst wahrscheinlich, daß im vierten Evangelium, welches erst abgefaßt wurde, nachdem nicht bloß der Kampf über die Frage des Verhältnisses zwischen Christenthum und Judaismus siegreich durchgefochten, sondern das Judenthum selbst vernichtet war, der Sieg des Christenthums über den Judaismus zum Ausdrucke kommen werde. Diese Eigenthümlichkeit unseres Evangeliums an sich kann nicht als Beweis gegen den apostolischen Ursprung desselben geltend gemacht werden; sie ist vielmehr nur ein Beweis für die relativ späte Abfassungszeit des Evangeliums. Aber — so wird eingewendet — das Werk Christi nach der Darstellung des vierten Evangeliums erscheint als etwas vom Judenthume völlig Losgelöstes, als etwas ganz Neues. Diese Behauptung ist dahin richtig zu stellen: Die Kirche Christi nach der Darstellung unseres Evangeliums erscheint einerseits als bereits äußerlich losgelöst vom „ungläubigen“ Judenthume, aber es wird andererseits der enge Zusammenhang zwischen ihr und der alttestamentlichen Gottesordnung in demselben hinlänglich aufgedeckt. Beim Durchlesen unseres Evangeliums empfängt man allsogleich den Eindruck, daß zur Zeit der Abfassung desselben das prophetische Wort Jesu: „dico autem vobis, quod multi ab oriente et occidente venient et recumbent cum Abraham et Isaac et Jacob in regno coelorum, filii autem regni ejicientur in tenebras exteriores“ (Matth. 8, 11. 12) bereits erfüllt war. Und mit welchem Rechte kann die Annahme bestritten werden, daß Jesus vorzugsweise in seinen Lehr- und Streitreden in Jerusalem den Sieg seines Werkes über das

ungläubige Judenthum verkündet, und daß der letzte Evangelist mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse, unter denen er schrieb, gerade dieses Moment in seiner Evangelienschrift stark hervorgehoben habe? — Nach der synoptischen Darstellung ist Jesus der von den Propheten des A. T. verheißene Messias; aber auch nach dem Evangelium des Johannes ist er der Messias, von welchem Moses und die Propheten geschrieben haben (1, 46 [Vulg. 45]), er ist der aus dem Judenvolke hervorgehende Heiland (4, 22), und der Unglaube gegen den Gründer des neuen Gottesreiches ist zugleich Unglaube gegen den Vermittler der alttestamentlichen Gottesordnung (5, 45—47). Speciell ist die petrinische und die johanneische Auffassung des Verhältnisses des A. T. zum neuen ganz dieselbe; denn sowohl nach Petrus (Act. 10, 43), als auch nach dem Verfasser des vierten Evangeliums (Joh. 5, 37—39) besteht der wesentliche Gehalt der alttestamentlichen Schriften darin, daß sie Zeugniß ablegen von Christo, daß sie verkünden, in und durch Jesum habe der Mensch Vergebung der Sünden (Petrus), das ewige Leben (Johannes). — Nach diesem Sachverhalte ist die Behauptung, daß der Verfasser des vierten Evangeliums einen scharf antijudaistischen Standpunkt einnehme, nicht richtig. Die einzelnen Stellen des Evangeliums, auf welche man sich stützt, werden in der Erklärung besprochen werden; hier möge nur ein Punkt hervorgehoben werden. Einen Beweis der antijudaistischen Gesinnung unseres Evangelisten glaubt man vorzugsweise in 8, 37 ff. zu finden, wo ebenso wie im Römer- und Galaterbriefe zwischen leiblichen und geistigen Kindern Abrahams unterschieden wird, und wo jene leiblichen Nachkommen Abrahams, die in keiner geistigen Verwandtschaft mit dem Stammvater stehen, als Söhne des Teufels hingestellt werden. Wenn wir aber genauer zusehen, so wird hier ganz derselbe Gedanke durchgeführt, welchen schon der Täufer am Beginne seiner Wirksamkeit aussprach, wenn er die Juden vor dem Wahne warnte, als würden sie schon in Folge der leiblichen Abstammung von Abraham des Heiles theilhaftig, und wenn er ihnen die Strafe des ewigen Feuers für den Fall androhte, daß sie es lediglich bei dieser äußeren Zugehörigkeit zum Stammvater bewenden lassen (cf. Matth. 3, 9—12). — Die christologische Auffassung der Synoptiker und des Johannes ist dieselbe. Jesus ist der Sohn Gottes (Math. 3, 17. 16, 16 u. s. w., Joh. 1, 18. 49 u. s. w.); er ist in die Welt gekommen, um der der Sünde und dem Verderben anheimgefallenen Menschheit das wahre Leben zu bringen (Matth. 18, 11, Joh. 3, 16 ff.); sein Heilswerk erstreckt sich nicht bloß auf die Juden,

sondern auch auf die Heiden (Matth. 8, 11. 12. 28, 18, Joh. 3, 16. 17. 4, 42 u. s. w.); das Heil der Menschen hat Jesus bewirkt durch seine Hingabe in den Kreuzestod (Matth. 20, 28), Joh. 3, 13. 14). Die Worte Haneberg's (Renan's Leben Jesu, p. 41): „Das Evangelium Johannis ist im vollsten Einklange mit den Synoptikern einerseits, und den Briefen Pauli andererseits, was die Lehre betrifft" haben ihre volle Berechtigung. — Die aus dem Paschastreite des zweiten Jahrhunderts entlehnten Argumente gegen den johanneischen Ursprung unseres Evangeliums werden in der Leidensgeschichte im Zusammenhange mit der Frage, wann Jesus das Paschamahl hielt, besprochen werden.

Veranlassung, Zweck und Zeit der Abfassung des Evangeliums.

Weil durch die vorausgehenden Auseinandersetzungen der Umfang der Einleitung, welche zum kurzgefaßten Commentare im Verhältnisse stehen soll, ziemlich bedeutend wurde, so sollen hier nur die wichtigsten Fragen in aller Kürze berührt werden. Vorerst wollen wir untersuchen, was die alten Schriftsteller über Veranlassung zur Abfassung des Johannes-Evangeliums und über den Zweck desselben sagen. Nach dem Muratorischen Fragmente (cf. Friedr. Herm. Hesse . . ., p. 83) ging die Veranlassung aus von den Mitjüngern und Bischöfen (cohortantibus condiscipulis et episcopis suis). Unter den „Mitjüngern" sind ohne Zweifel unmittelbare Schüler Jesu zu verstehen (Ad. Maier), von welchen zur Zeit der Abfassung des Evangeliums sicher noch manche am Leben waren. — Irenäus (adv. haer. III. 11, 1) gibt die Veranlassung und den Zweck des Evangeliums mit den Worten an: Volens per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio ejus quae falso cognominatur scientia, ut confunderet eos et suaderet, quoniam unus Deus, qui omnia fecit per Verbum suum. Es ist nach diesen Worten das Johannes-Evangelium veranlaßt durch die gnostischen Irrlehren, welche schon in der apostolischen Zeit hervortraten und auch bereits von Paulus bekämpft wurden; gegen diese Irrlehrer sollte das Evangelium die Wahrheit darlegen, daß nur Einer Gott ist, der Alles gemacht hat durch sein Wort (den Logos). — Clemens von Alexandrien hat nach Eusebius (H. E. VI. 14) in seinen Hypotyposen berichtet, daß Johannes zuletzt von allen Evangelisten auf dringendes Bitten seiner Freunde sein Evangelium

als ein geistiges (πνευματικόν) verfaßt habe. Auch hier ist neben der Veranlassung der Zweck der Abfassung des Evangeliums deutlich ausgesprochen; es sollte den synoptischen Evangelien, welche „das Menschliche an dem Herrn ausführlich behandelten", als εὐαγγέλιον πνευματικόν ergänzend an die Seite treten. — Eusebius selbst (H. E. III. 23) berichtet, daß man zu seiner Zeit an der Nachricht festhielt, es sei Johannes gebeten worden, die von den früheren Evangelisten übergangene Zeit, und die in derselben vom Erlöser vollbrachten Thatsachen in seinem Evangelium niederzulegen. Als Zweck des Evangeliums wird auch hier die Ergänzung der Synoptiker hingestellt, und zwar wird von Eusebius nur die Ergänzung der evangelischen Geschichte nach Zeit und Ort der Wirksamkeit Jesu hervorgehoben. — Auch der heilige Hieronymus spricht sich über Veranlassung und Zweck des Evangeliums ganz bestimmt aus. Die betreffenden Stellen lauten: Joannes apostolus et evangelista... cum esset in Asia, et jam tunc haereticorum semina pullularent Cerinthi, Ebionis et ceterorum, qui negant Christum in carne venisse, coactus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus, de divinitate Salvatoris altius scribere (Comm. in Matth. Prolog.); und: Joannes... novissimus omnium scripsit evangelium, rogatus ab Asiae episcopis, adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui asserunt, Christum ante Mariam non fuisse, unde et compulsus est divinam ejus nativitatem edicere (de vir. ill. c. 9).

Bei der Prüfung dieser Aussagen der alten Schriftsteller fällt zunächst die Verschiedenheit der Angaben bezüglich des Zweckes der Evangelienschrift auf; aber dieser Umstand ist für uns von größter Bedeutung, weil wir daraus ersehen, daß der eine Schriftsteller nicht lediglich den Angaben des Andern folgte, und weil wir daraus die Gesammtauffassung der alten Kirche über den Zweck des Evangeliums kennen zu lernen vermögen. Bei aller Differenz der Nachrichten, die sich indessen ganz ungezwungen in Einklang bringen lassen, geht aus denselben doch bestimmt hervor, daß die nächste äußere Veranlassung zur Abfassung des Evangeliums von der Umgebung des Johannes, von den Vorstehern der Kirchen Kleinasiens ausging. Es liegt kein irgendwie haltbarer Grund vor, diese Nachricht in Zweifel zu ziehen; vielmehr müssen wir es als ganz natürlich finden, daß die Leiter der christlichen Gemeinden beim offenen Hervortreten jener Irrlehrer, auf welche sie schon von Paulus in seiner Abschiedsrede zu Milet aufmerksam gemacht worden waren (Act. 20,

28 ff.), sich an den letzten noch lebenden Apostel wandten, damit er in einer Schrift den Kampf gegen sie aufnehme, und so ihnen selbst Directiven für den weiteren Kampf hinterlasse. — Die verschiedenen Angaben rücksichtlich des Zweckes lassen sich ganz gut vereinbaren, wenn wir zwischen Hauptzweck, der in erster Linie maßgebend war, und zwischen Nebenzwecken, die zugleich mit jenem erreicht werden sollten, unterscheiden. Eine solche Unterscheidung hat an sich, wie die verschiedensten schriftstellerischen Produkte bekunden, nichts Unnatürliches, und sie entspricht vollkommen dem Johannes-Evangelium, wir mögen dasselbe nach der äußeren Anlage oder nach seinem Lehrgehalte in Betracht ziehen. Als Hauptzweck müssen wir nach Irenäus und Hieronymus festhalten die Bekämpfung der jüdisch-gnostischen Irrlehren, welche damals schon hervortraten und in Cerinthus, der ein Zeitgenosse des Apostels Johannes war (Iren. adv. haer. III. 3, 4), einen bedeutenden Verfechter hatten. Auf Grund seiner dualistischen Anschauung konnte er die Fleischwerdung des Logos, d. h. die Vereinigung des Gottessohnes mit einer menschlichen Natur zur Einheit Einer gottmenschlichen Persönlichkeit nicht zulassen; nach seinen Grundsätzen war nur eine äußere, vorübergehende Verbindung zwischen Jesus und Christus zulässig. Demgemäß lehrte Cerinth nach dem Zeugnisse des Irenäus (adv. haer. I. 26, 1): Jesus sei nicht aus einer Jungfrau geboren (das hielt Cerinth nach seinen Lehrsätzen für unmöglich), sondern er sei der Sohn Josefs und Marias gewesen, und auf dem gewöhnlichen Wege, wie die übrigen Menschen, geboren worden. Erst bei der Taufe sei auf den Menschen Jesus, der sich indessen durch Gerechtigkeit, Klugheit und Weisheit vor den anderen Menschen auszeichnete, der Christus herabgestiegen, und mit ihm in eine äußere Verbindung getreten, die bis zum Leidensbeginne gedauert hat. Gelitten habe wieder der Mensch Jesus allein; der Aeon Christus sei leidlos geblieben, da er geistig war. — Hat nun Johannes sein Evangelium gegen diese und die mit ihr verwandten Häresien gerichtet, so mußte er 1. die volle Identität der historischen Persönlichkeit Jesu mit dem Christus, d. h. dem Erlöser darlegen; er mußte 2. zeigen, daß der Mensch Jesus nach der Auffassung des Cerinthus niemals existirte, sondern daß die historische Persönlichkeit Jesu nur dadurch in die Menschheit eintrat, daß der Gottessohn Menschensohn ward, d. h. daß der Sohn Gottes eine menschliche Natur annahm, und 3. daß demnach der Gottmensch Jesus der Vermittler alles Heiles sei. Mit diesen Consequenzen, welche wir aus den Nachrichten der Väter über den Zweck

des Johannes-Evangeliums gefolgert haben, stimmen völlig überein sowohl die positive Aussage des Evangelisten, als auch der Inhalt des Evangeliums. Der Verfasser spricht sich über den Zweck seiner Arbeit folgendermassen aus: „Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus, filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus.“ Joh. 20, 31. Mit diesen bestimmten, jeden Zweifel ausschließenden Worten erklärt Johannes, daß er durch sein Evangelium den Beweis führte, es sei der historische Jesus der Messias, dieser sei Sohn Gottes, und als solcher verleihe er den Gläubigen das ewige Leben. Dieser vom Evangelisten ausgesprochenen Zweckbestimmung entspricht vollkommen der Inhalt des Evangeliums. Dasselbe lehrt, daß Jesus Christus der fleischgewordene Logos (Sohn Gottes) sei, es legt Zeugniß ab, daß der historische Jesus das verheißene Lamm Gottes, der die Geistestaufe spendende Messias, der Sohn Gottes sei. Desgleichen lehrt der Evangelist im Prologe das ewige Sein, die göttliche Natur und Wesenheit des Logos, seine Incarnation in der Zeit und sein Wohnen in Mitte der Menschen, denen er seine göttliche Majestät offenbar werden ließ; und im Evangelium selbst werden gerade jene Lehrvorträge Jesu mitgetheilt, in denen er die Erhabenheit seiner Persönlichkeit, sein vorweltliches Sein bei Gott Vater und seine universale Heilsbedeutung für die Menschheit verkündet. Wie Feilmoser (Einleitung in die Bücher des N. B., 2. Aufl., 1830, p. 219) richtig bemerkt, ist die Lehre vom Sohne Gottes im theologischen, und nicht bloß im christologischen Sinne der Hauptzweck des Evangelium. Und in diesem Sinne ist die Nachricht des Hieronymus, daß Johannes gebeten wurde, „de divinitate Salvatoris altius scribere“ zu fassen, sowie die Angabe des Clemens von Alexandrien, das vierte Evangelium sei den früher verfaßten als ein „geistiges“ an die Seite gesetzt worden. Wenn man nach dem Berichte des Eusebius den Zweck des Johannes-Evangeliums dahin bestimmte, daß dasselbe die von den übrigen Evangelisten übergangenen Thaten Jesu nachtragen sollte, so ist diese Auffassung nicht falsch, aber auch nicht vollständig; denn thatsächlich bildet das vierte Evangelium eine Ergänzung der drei vorangehenden auch dadurch, daß es einen vollständigeren Abriß des Lebens Jesu gibt als diese. Unrichtig aber ist die Ansicht des Eusebius selbst (cf. H. E. III. 25), daß Johannes nur die Begebenheiten nach der Versuchung Jesu bis zur Gefangennehmung des Täufers nachgetragen habe.

Bezüglich der Zeit der Abfassung des Evangeliums äußern sich die alten Schriftsteller nur dahin, daß dasselbe zuletzt geschrieben worden sei. Cf. Irenäus (adv. haer. III. 1, 1), Clemens von Alexandrien bei Eusebius (H. E. VI. 14), Eusebius (H. E. III. 25) und Hieronymus (de vir. ill. c. 9). Verschieden wird indessen die Frage beantwortet, in welches Decennium des ersten Jahrhunderts die Abfassung der Evangelienschrift zu verlegen sei. Nach Reithmayr (Einleitung in die canonischen Bücher des N. B., 1852, p. 421) hat das siebente Decennium mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als das achte und neunte; Adalbert Maier (Einleitung in die Schriften des N. T., 1852, p. 152) verlegt die Abfassung in die letzten Decennien des ersten Jahrhunderts; Langen (Grundriß der Einleitung ins N. T., 1868, p. 80) spricht sich im Anschluße an Augustinus dahin aus, daß das Evangelium in der Regierungszeit des Nerva (96—98) nach der Rückkehr des Apostels aus der Verbannung verfaßt worden sei. Aehnlich äußert sich Aberle (Einleitung in das N. T., herausgegeben von Schanz, 1877, p. 112. 113), der die Abfassung des Evangeliums etwa um das Jahr 100 setzt. Die Ansicht, welche das letzte Decennium des ersten Jahrhunderts als Abfassungszeit annimmt, halte ich für die wahrscheinlichere, weil nach allen Nachrichten zur Zeit, als das Evangelium geschrieben wurde, die Häretiker schon ziemlich kühn ihr Haupt erhoben, und weil das Evangelium selbst hinlänglich andeutet, daß zur Zeit seiner Abfassung der Sieg des Christenthums über das Judenthum völlig entschieden war. Als Abfassungsort wird theils Ephesus, theils Patmos genannt; die erste Annahme, welche schon durch Irenäus (adv. haer. III. 1, 1) bezeugt ist, hat die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Die Integrität wird bei der Erklärung der angefochtenen Stellen besprochen werden. Cf. zu den bereits angeführten Schriften noch Adalbert Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes, 1843, I, p. 131—140; Haneberg-Schegg, Evangelium nach Johannes, 1878, I, p. 38—45.

Alphabetisches Verzeichniß

der am öftesten angeführten und benützten Commentare und Hilfswerke.

A. Katholische Literatur.

Aberle, Moriz von (Professor in Tübingen, † 1875), Einleitung in das Neue Testament, herausgegeben von Professor Schanz, 1877.

Bisping, August. (Professor in Münster), Erklärung des Evangeliums nach Johannes, 2. Aufl., 1869.

Cornelius a Lapide, Jesuit (geboren 1566, Professor in Löwen und Rom, † 1637), Commentaria in scripturam sacram über das Alte (mit Ausnahme der Psalmen und Job) und Neue Testament. Benützt wurde die neueste von Augustin Crampon besorgte, und im Verlage von Ludwig Vivés erschienene Pariser Ausgabe, 1876.

Feilmoser, Andreas Benedict (Professor in Innsbruck, seit 1820 in Tübingen, † 1831), Einleitung in die Bücher des neuen Bundes, 2. Aufl., 1830.

Grimm, Josef (Professor in Würzburg), Das Leben Jesu nach den vier Evangelien, 2. Band 1878, 3. Band 1882. (Der erste Band enthält die Kindheitsgeschichte Jesu).

Haneberg, Daniel Bonifacius († 31. Mai 1875 als Bischof von Speier), Renan's Leben Jesu beleuchtet, 1864.

— Die religiösen Alterthümer der Bibel, 2. Aufl., 1869.

Haneberg-Schegg, Evangelium nach Johannes, 2 Bände, 1879 u. 1880. Das von Haneberg hinterlassene Manuscript wurde von Schegg (Professor in München) redigirt und ergänzt, und mit werthvollen kritisch-grammatischen Anmerkungen versehen.

Hug, Johann Leonhard (Professor in Freiburg, † 1846 als Domdecan in Freiburg), Einleitung in die Schriften des N. Testaments, 4. Aufl., 1847.

Klee, Heinrich (Professor in Mainz, Bonn, seit 1839 als Nachfolger Möhler's in München, † 1840), Commentar über das Evangelium nach Johannes, Mainz 1829.

Langen, Josef (Professor in Bonn, jetzt Altkatholik), Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, 1866.

Laurent, Johann Theodor (Bischof von Chersones i. p. i.), Das Evangelium unseres Herrn Jesu Christi nach Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes, 1878.

Maier, Adalbert (Professor in Freiburg), Commentar über das Evangelium Johannes, 2 Bände, 1843, 1845.

— Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, 1852.

Maldonat, Johann, Jesuit (geboren 1534 in Spanien, † 1583 in Rom, erster Professor aus dem Jesuitenorden an der Pariser Hochschule), Commentarii in quattuor Evangelistas. Benützte vorzugsweise die 3. Ausgabe von Bischof Martin (5. Mainzer Ausgabe), 2 Bände, 1862, 1863. Die neueste (6. Mainzer) Ausgabe besorgte Dr. Raich, 1874.

Reischl, Wilhelm (Professor in München, † 1873), Die heiligen Schriften des Neuen Testamentes, 2. Aufl., 1869.

Reithmayr, Franz X. (Professor in München, † 1872), Einleitung in die canonischen Schriften des neuen Bundes, 1852.

Schäfer, Bernhard (Professor in Münster) Die religiösen Alterthümer der Bibel, 1878.

Schegg, Peter (Professor in München), Sechs Bücher des Lebens Jesu in 2 Bänden, 1874, 1875.

Zschokke, Hermann (Professor in Wien), Theologie der Propheten des Alten Testamentes, 1877.

B. Protestantische Literatur.

Beyschlag, Willibald (Professor in Halle), Zur johanneischen Frage. Beiträge zur Würdigung des vierten Evangeliums gegenüber den Angriffen der kritischen Schule, 1876. (Erweiterter Separat-Abdruck aus den „Theol. Studien und Kritiken".)

Cremer, Hermann (Professor in Greifswald), Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität, 1. Aufl. 1866, 2. Aufl. 1872. Von der dritten Auflage sind bis jetzt drei Lieferungen erschienen.

Ebrard, Johann Heinrich August (Professor in Erlangen, früher in Zürich), Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, 1842.

— Das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung, 1845. (Gegen Baur gerichtet.)

Grimm, Karl Ludwig Wilibald (Professor in Jena), Lexicon Graeco-Latinum in Libros Novi Testamenti, editio secunda emendata et aucta, 1879.

Hilgenfeld, Adolf (Professor in Jena), Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, 1875.

Keil, Karl Friedrich (Professor in Leipzig), Commentar über das Evangelium des Johannes, 1881.

Luthardt, Chr. Ernst (Professor in Leipzig), Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt, 2 Bände, 2. Aufl., 1875, 1876.

Meyer, Heinr. Aug. Wilh. († 1873 als Ober-Consistorialrath in Hannover), Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes, 5. Aufl., 1869.

Olshausen, Hermann (Professor in Erlangen, † 1839), Biblischer Commentar über die sämmtlichen Schriften des Neuen Testamentes, 2. Band, 3. Aufl., 1838.

Riehm, Ludw. C. Aug. (Professor in Halle), Handwörterbuch des biblischen Alterthums. Bis jetzt sind 16 Lieferungen erschienen.

Riggenbach, Christoph Johann (Professor in Basel), Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis, 1866.

Winer, Georg Benedict (Professor in Leipzig, † 12. Mai 1858), Biblisches Realwörterbuch, 2 Bände, 3. Aufl.

— Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 7. Aufl., 1867.

Wünsche, August, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, 1878.



Prolog.

1, 1—18.

Der Prolog, welchen Johannes seinem Evangelium vorausschickt, ist seiner Natur nach „eine theologische Abhandlung über den Logos". Johannes, der gewürdigt ward, am Busen des fleischgewordenen Logos ruhen zu dürfen, ist als der Adler unter den Evangelisten im höchsten Geistesfluge bis in die himmlischen Regionen vorgedrungen und hat dort das ewige Sein des Logos, seine göttliche Natur und Wesenheit, sein Verhältniß zum Außergöttlichen als Schöpfer des Universums, als Quell alles Lebens und Lichtes geschaut, — jenes Logos, den der Evangelist nach der Incarnation auf Erden in seiner Herrlichkeit mit den Augen des Leibes gesehen und aus dessen Fülle er Gnade und Wahrheit empfangen hat. Und was Johannes geschaut und erfahren hat, davon legt er im Prologe Zeugniß ab. Es kann demnach das Proömium zum Johannesevangelium mit Recht als „Christologie" bezeichnet werden, denn dasselbe lehrt:

1. das ewige Sein des Logos bei Gott Vater, und seine göttliche Wesenheit, V. 1—2;

2. das Verhältniß des Logos zum Außergöttlichen als Schöpfer, als Quell alles Lebens und Lichtes, eines Lichtes, das immerfort leuchtete und in verschiedener Weise in der Juden- und Heidenwelt sich offenbarte, V. 3—13.

3. die Incarnation des Logos, und den Zweck derselben, nämlich der Menschheit die Fülle von Gnade und Wahrheit zu bringen, V. 14—18.

Der Zusammenhang zwischen dem Prologe und der evangelischen Geschichte ist ein sehr enger, so daß beide ein untrennbares Ganzes bilden, denn die Wahrheiten, welche der Evangelist im Prologe niedergelegt hat, werden im Evangelium durch die Thaten und das Selbstzeugniß des fleischgewordenen Logos „bewiesen, beleuchtet und vollends auseinandergelegt." Hinwiederum thut ein auch nur flüchtiger Blick in das Johannesevangelium die Berechtigung folgender Behauptung dar:

sollte die evangelische Geschichte völlig begriffen, sollte insbesondere der tiefere Sinn der im Evangelium verzeichneten Selbstzeugnisse Jesu leichter erfaßt werden, so war es im höchsten Grade angezeigt, daß Johannes im Voraus die Persönlichkeit, welche Gegenstand der evangelischen Geschichte ist, nach allen Seiten hin kurz charakterisirte.

V. 1. Der Evangelist prädicirt vom Logos die ewige Existenz, die persönliche Subsistenz, und die göttliche Natur und Wesenheit mit den Worten: „Im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort." Weil im V. 1 nur von innergöttlichen, also ewigen Verhältnissen die Rede ist, und weil ferner erst im V. 3 die Schöpfung erwähnt wird, in und mit welcher die Zeit als die nothwendige Erscheinungsform der geschaffenen Dinge gegeben ist, so ist ἐν ἀρχῇ (= in principio) als Bezeichnung der Ewigkeit zu fassen: „im Uranfange, d. h. von Ewigkeit". In der gleichen Bedeutung wird ἀρχή in den Sprichwörtern (8, 23) gebraucht, wo die göttliche Weisheit von sich sagt, Gott habe sie gegründet ἐν ἀρχῇ, und wo zur Erklärung dieser Bestimmung hinzugefügt wird: πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι (= antequam terra fieret). So Ambros., Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, Cornelius a Lapide, Olshausen u. A. Dagegen behaupten die neueren Exegeten in überwiegender Mehrzahl, daß die Anfangsworte des Prologes mit dem Anfange der Genesis (1, 1) parallel stehen, und daß demnach ἐν ἀρχῇ als Bezeichnung des Anfanges der Schöpfung (der Zeit) zu fassen sei. Nach dieser Auffassung liegt der Begriff der Ewigkeit erst in dem zu ἐν ἀρχῇ hinzugefügten Verbum ἦν (erat): im Anfange der Schöpfung (der Zeit) war der Logos schon, also war er vor der Schöpfung, vor der Zeit, ist er ewig. Maldonat: „significat Joannes in principio, cum omnia facta sunt, jam fuisse Verbum, ideo factum non fuisse." — Von Ewigkeit existirt nach Johannes ὁ λόγος (verbum). Hier ist eine doppelte Frage zu beantworten: welchen Begriff verbindet der Evangelist mit dem Worte λόγος? und warum gebraucht er gerade diesen Ausdruck? Die Antwort auf die erste Frage ist nicht schwer zu geben; denn aus dem Prologe selbst, aus dem Evangelium, welches mit dem Prologe ein untrennbares Ganzes bildet, aus dem ersten Briefe des Johannes (1, 1—3. 5, 7), sowie aus der Apokalypse (19, 13) ergibt sich mit voller Evidenz, daß Johannes mit dem Worte λόγος den eingebornen Sohn Gottes in seinem ewigen Sein bei

Gott Vater bezeichnet, während er den fleischgewordenen und auf Erden wandelnden Gottessohn Christus, d. h. Messias nennt. Es ist demnach die Bezeichnung ὁ λόγος ihrem Inhalte nach nicht verschieden vom Ausdrucke „der eingeborne Sohn" (Joh. 3, 16) und von „ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ" (filius Dei) bei den Synoptikern. — Schwieriger ist die Beantwortung der Frage, warum Johannes, und nur er allein, zur Bezeichnung des Sohnes Gottes sich des Ausdruckes Logos bedient habe? Weil nämlich derselbe im N. T. nur beim Evangelisten Johannes sich findet und zwar außer dem Prologe nur noch im ersten Briefe (5, 7) und in der Apokalypse (19, 13), und weil er an diesen Stellen nicht Jesu selbst in den Mund gelegt wird, so dürfen wir schließen, daß nicht Jesus selbst dieses Wort zur Selbstbezeichnung gebraucht habe, sondern daß Johannes dasselbe wählte, um das göttliche Wesen des Messias damit zu bezeichnen. Die Behauptung, daß Johannes bei der Wahl dieses Ausdruckes nicht willkürlich verfuhr, darf schon a priori als richtig angenommen werden, und sie läßt sich zudem mit aller Evidenz als richtig nachweisen. Nach neutestamentlichem Sprachgebrauch kann λόγος hier nur in der Bedeutung „Wort" (Vulg. verbum) genommen werden. An dieser Bedeutung des Ausdruckes halten nicht bloß die alten Uebersetzungen, sondern auch die griechischen Erklärer fest. Cf. Haneberg-Schegg. Nun ist aber gerade der Ausdruck ὁ λόγος in der Bedeutung „Wort" ganz besonders geeignet zur Bezeichnung des Sohnes Gottes nach seinem Verhältnisse zum Vater, nach seiner Wesenheit und nach seiner Beziehung zum Außergöttlichen. Wie nämlich das Wort des Menschen eine Offenbarung seines Selbstbewußtseins, „eine Ausprägung seines Gedankens" ist, so wird durch die Bezeichnung des Sohnes Gottes mit „Wort" (scl. Gottes) die Wahrheit hervorgehoben, daß Gott in diesem Sohne sich selbst, seine Wesenheit ausspricht, daß der ewige, unsichtbare Gott in seinem Sohne offenbar wird, daß dieser Sohn eine Ausprägung, ein völlig adäquates Abbild der Wesenheit des Vaters ist. Cf. Hebr. 1. 3. Daß nämlich das Wort, welches Gott von Ewigkeit her ausgesprochen hat, im Unterschiede vom Worte des Menschen, eine Wesenheit sein müsse und zwar eine solche, welche der Wesenheit Gottes völlig adäquat ist, ergibt sich aus dem Begriffe Gottes. Wie aber der Sohn Gottes durch die Bezeichnung „Wort" als Princip der ewigen Selbstoffenbarung Gottes bezeichnet wird, so wird er eben dadurch auch als Princip aller Offenbarung Gottes nach außen hin dargestellt. Der Sohn Gottes ist das Wort, durch welches Gott die Welt erschuf, durch

welches er dem Moses und den Propheten sich offenbarte, durch welches er „die Worte Gottes“, d. h. die vollendete Offenbarung an die Menschheit ergehen ließ. Cf. Joh. 3, 34. Das sind die tiefsten inneren Gründe, welche den Evangelisten Johannes bewogen, den Ausdruck Logos zur Bezeichnung des Sohnes Gottes zu gebrauchen. Damit ist aber selbstverständlich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß es auch äußere Gründe gab, die den Evangelisten veranlaßten, gerade mit dem Worte λόγος den Sohn Gottes zu bezeichnen. Es läßt sich vielmehr der Wahrscheinlichkeitsbeweis erbringen, daß für Johannes neben den inneren Gründen auch äußere maßgebend waren, gerade den Ausdruck ὁ λόγος zur Bezeichnung des Sohnes Gottes zu wählen. — Auch im alten Testamente war das Geheimniß der Mehrpersönlichkeit Gottes schon geoffenbart. Die Frage, ob das Mysterium der Trinität, insbesondere die Lehre vom Logos, dem Sohne Gottes, einen Bestandtheil der Uroffenbarung gebildet habe, wird von den Theologen theils mit Ja, theils mit Nein beantwortet. Die Vertheidiger der ersten Ansicht finden einen biblischen Beweisgrund für ihre Behauptung vorzugsweise darin, daß nach der Lehre der Schrift die Schöpfung der Welt durch ein „Sprechen Gottes“ eingeleitet wird. In dieser Ausdrucksweise glaubt man eine wenngleich noch dunkle Andeutung der Thätigkeit des persönlichen Wortes Gottes, d. h. des Sohnes Gottes, suchen zu dürfen; und es scheint diese Auffassung der Stelle im Lichte des neuen Testamentes, nach welchem der Logos, das persönliche Wort Gottes, die Schöpfung vollzog, eine völlig berechtigte zu sein. Mag indessen die Frage nach dem Inhalte der Uroffenbarung wie immer beantwortet werden, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß im Laufe der Zeit an das Volk Israel die Offenbarung vom Sohne Gottes, vom Logos, erging, und zwar unter der Bezeichnung der σοφία θεοῦ (sapientia Dei). Diese Offenbarungen sind vorzugsweise enthalten in den Sprüchen Salomons (cf. 8, 22—31), im Buche der Weisheit (cf. die Kapitel 7 und 8), im Ecclesiasticus (cf. Kapitel 24) und beim Propheten Baruch (cf. 3, 9 bis 4, 4). Die Weisheit Gottes wird an diesen Stellen in einer Weise geschildert, daß wir dabei an eine göttliche Hypostase zu denken haben. So faßten die Väter die Stellen durchgehends, indem sie die „Weisheit Gottes“ vom Logos, dem Sohne Gottes, verstanden, und mit ihnen stimmen neuere Erklärer, katholische und auch protestantische überein. Cf. Klasen, „Die alttestamentliche Weisheit ...“ 1878. Wichtig ist eine Stelle beim Propheten Baruch (3, 38), um die Auffassung der Kirche von der alt-

testamentlichen Weisheit kennen zu lernen. Dort wird von der Weisheit nach dem Originaltexte gesagt: „Darauf ist sie auf Erden gesehen worden und hat unter den Menschen gewandelt"; dagegen lautet die Uebersetzung der Vulgata: post haec in terris (deus) visus est et cum hominibus conversatus est. Aus dieser Uebersetzung ergibt sich, daß von der Kirche die Weisheit, von der Baruch redet, als jene göttliche Person gefaßt wurde und wird, welche als die incarnirte Weisheit in die Welt kam. Cf. Zschokke, Theologie der Propheten des alten Testamentes, S. 76. Einen weiteren Beweis dafür, daß den Juden der späteren Zeit das Geheimniß der Mehrpersönlichkeit Gottes bekannt war, finden wir ferner bei den Targumim, den chaldäischen Uebersetzern (Paraphrasten) des alten Testamentes, bei Onkelos, dem Uebersetzer des Pentateuchs, und bei Jonathan, dem Sohne Uziels, dem Uebersetzer der älteren und jüngeren Propheten. Da beide zur Zeit Christi lebten, und zudem Onkelos ein Schüler Gamaliels des Aelteren, und Jonathan ein Schüler Hillels war, so können sie als Zeugen jener Lehrentwicklung gelten, welche die jüdische Theologie bis dahin erreicht hatte. Beide gebrauchen nun zur Bezeichnung des sich nach Außen offenbarenden Gottes den Ausdruck „Memra (das Wort) Gottes" und setzen darum in ihren Paraphrasen an vielen Stellen diesen Ausdruck geradezu für „Jehova" im Originaltexte. Es ergibt sich aus diesem Verfahren der Paraphrasten mit Sicherheit, daß die Juden das „Wort Gottes" als Persönlichkeit auffaßten, und als höchst wahrscheinlich darf ferner angenommen werden, daß diese theologische Speculation ihre Grundlage in der Weisheitslehre der sogenannten Chokma-Schriften hatte. Ueber die Memra-Speculation der Juden cf. Langen, „Das Judenthum in Paläſtina zur Zeit Christi", S. 268—281. — Einen wichtigen Bestandtheil bildet die Logoslehre endlich in den theosophischen Schriften des Juden Philo. Sein Bestreben, die alttestamentliche Offenbarungslehre mit der platonischen Philosophie in Einklang zu bringen, führte ihn zunächst zu einer falschen Auffassung des Wesens Gottes, wornach Gott die Welt nicht schaffen konnte. Die Kluft zwischen dem absoluten Gott und der Creatur suchte nun Philo durch die Lehre vom Logos, welche er schon in der jüdischen Theologie vorfand, zu überbrücken. Da aber der Gottesbegriff des Philo sich zu einer abstracten Monas verflüchtigte, so war es nur eine Consequenz, wenn er auch in seiner Logoslehre vom Offenbarungsinhalte abwich. Der Logos des Philo ist zwar ein Gott, ein δεύτερος θεός, aber im Sinne einer „wesentlichen Unterordnung

unter den absoluten Gott" (Meyer), so daß er nur mißbräuchlich Gott genannt wird; ja Philo vermag nicht einmal die Persönlichkeit seines Logos festzuhalten. Und was das Verhältniß seines Logos zur Schöpfung betrifft, so ist derselbe nicht Schöpfer, sondern nur Organ, dessen sich Gott bei der Schöpfung bedient. Ueber das Verhältniß des philonischen Logos zum johanneischen cf. Ad. Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes, I, S. 115 ff., Klasen, Die alttestam. Weisheitslehre . . ., und Jordan Bucher, Des Apostels Johannes Lehre vom Logos, und Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des A. Testaments 1875, S. 219 ff. Fassen wir den bisher dargelegten Sachverhalt kurz zusammen, so ist folgendes festzuhalten: Johannes nennt den Sohn Gottes λόγος zunächst aus inneren Gründen, weil nämlich diese Benennung ganz besonders geeignet ist, nicht bloß das Wesen des Sohnes Gottes und sein Verhältniß zu Gott Vater, sondern auch sein Verhältniß zum Außergöttlichen auszudrücken; er wurde ferner zur Wahl gerade dieser Benennung auch veranlaßt durch äußere Gründe, durch die jüdische Theologie, welche in ihren Memraspeculationen die alttestamentliche Weisheitslehre weiterzubilden versuchte, und durch die damalige Zeitphilosophie, welche durch die Logoslehre den Offenbarungsinhalt des A. T. mit der griechischen Philosophie in Einklang zu bringen strebte. Cf. dazu noch Haneberg-Schegg. Die Frage nach der Quelle, aus welcher der Evangelist die im Prologe niedergelegten Wahrheiten vom Logos schöpfte, wird bei der Erklärung des Verses 18 zur Sprache kommen und dort ihre Beantwortung finden. — Dem ewigen Logos kommt persönliche Subsistenz zu: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν (Vulg. et verbum erat apud Deum). Das Verhältniß des Logos zu Gott (Vater) drückt der Evangelist aus durch die Präposition πρός, welche das Verhältniß eines Verkehres, die innere Relation zwischen zwei selbstständigen Existenzen ausdrückt. So Schegg, Josef Grimm (Leben Jesu), Bisping, Meyer, Luthardt, Keil. Es ist somit zu übersetzen: „Und der Logos war zu Gott hin." Es steht zwar πρός zuweilen bei Verben des Seins und Verweilens in der Bedeutung „dabei" (= apud und παρά mit dem Dativ), aber niemals wird durch diese Präposition das bloße indifferente Nebeneinandersein, sondern das innere Bezogensein ausgedrückt. Cf. Wil. Grimm zu πρός. Der Evangelist spricht also in diesem Verstheile die persönliche Subsistenz des Logos aus, weil derselbe nur als persönliches Wesen im Gemeinschaftsverkehre mit Gott (Vater) sein kann. Kommt aber dem johanneischen Logos persönliches

Sein zu, so ergibt sich daraus von selbst die Unhaltbarkeit der Behauptung, daß der Logos des Johannes nur eine Personification des göttlichen Schöpferwortes sei. — Der ewige, persönliche Logos ist von göttlicher Natur und Wesenheit: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (et Deus erat verbum). Nach Zusammenhang und Grammatik ist θεός, ohne den Artikel gesetzt, als Prädicat und λόγος, weil mit dem Artikel versehen, als Subject zu nehmen. Das artikellose θεός bezeichnet zunächst nicht eine göttliche Hypostase (Person), sondern die göttliche Natur und Wesenheit an sich. Der Evangelist sagt somit, daß der Logos von göttlicher Natur und Wesenheit sei. Durch diesen dritten Verstheil erhält die Erklärung der vorausgehenden Worte erst ihre völlige Beleuchtung und Begründung. Der Logos ist zwar eine von Gott (Vater) verschiedene Persönlichkeit, steht aber im engsten Lebensverkehre mit ihm (= πρὸς τὸν θεὸν) und zwar darum, weil er mit ihm wesensgleich, wesenseins ist. Corn. a Lap. zur Stelle: „verbum est idem Deus cum patre quoad eandem essentiam et deitatem, non vero quoad eandem personam."

V. 2. Die dreigliedrige Sentenz des Verses 1 faßt nun der Evangelist in Eine Aussage zusammen: „Dieses war im Anfange bei Gott." Das Pronomen οὗτος (Vulg. hoc) geht auf das letzte λόγος (verbum) zurück: dieser, d. h. der Logos, welcher göttlicher Wesenheit ist. Der Logos, der aus der Wesenheit des Vaters gezeugte Sohn, ist mit Gott (Vater) gleich ewig (= ἐν ἀρχῇ), aber ungeachtet der Wesensgleichheit eine von Gott Vater verschiedene göttliche Hypostase (= πρὸς τὸν θεόν). Da Vers 2 in enger Verbindung steht mit dem nachfolgenden Verse, der die Erschaffung des Universums durch den Logos erzählt, so wird hier schon im Voraus der Irrthum zurückgewiesen, daß ein untergeordnetes Wesen der Schöpfer des Universums sei.

V. 3. Der ewige göttliche Logos ist der allmächtige Schöpfer des Universums: „Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ward gar nichts (von dem), was geworden ist." Nach dem Contexte kann πάντα (omnia) nur die Gesammtheit dessen, was außer Gott existirt, die Gesammtheit der geschaffenen Dinge bezeichnen. Der Apostel Paulus gibt Col. 1, 16, eine nähere Exposition dieses allgemeinen Ausdruckes. Das Verbum γί(γ)νεσθαι (fieri) steht in der Bedeutung „das Dasein erhalten, den Anfang nehmen;" es ist gleichbedeutend mit κτίζειν (= creare) bei Paulus (Ephes. 3, 9. Col. 1, 16. 3, 10). Nach biblischer, dogmatisch tief begründeter Ausdrucksweise wird das Verhältniß des Logos (des

Sohnes Gottes) zur Welt durch die Präposition διά (per), das des Vaters durch ἐκ (ex) ausgedrückt. Cf. 1 Kor. 8, 6. Diese Redeweise hat ihren Grund im ewigen Verhältnisse des Logos, des Sohnes Gottes, zu Gott Vater und in dem dadurch bedingten Verhältnisse desselben zum Außergöttlichen, zum Universum. Weil der Sohn die wesenhafte Selbstoffenbarung Gottes, das persönliche Wort ist, in welchem Gott von Ewigkeit her seine ganze Wesenheit ausspricht, so ist er auch das Princip, durch welches alle Offenbarung Gottes nach Außen erfolgt. Demgemäß wurde auch der ewige Wille des Vaters, welcher der Urgrund der Welt ist (= ἐκ τοῦ πατρός), durch den Sohn (δι' αὐτοῦ) in der Zeit realisirt. Es ist somit der Logos die mit schöpferischer Macht ausgerüstete Ursache der Welt. An und für sich kann durch die Präposition διά mit dem Genitiv das Instrument bezeichnet werden, dessen sich jemand bedient; allein hier ist die Annahme, daß die Redeweise „durch den Logos ist die Welt geworden" den Logos als einfaches Instrument, als bloßes Organ, dessen sich Gott bei der Schöpfung bedient habe, bezeichnet, durch den Context geradezu ausgeschlossen. Besitzt nämlich der Logos mit Gott Vater gleiche göttliche Wesenheit, so kann er nur ein solcher Vermittler der Welt sein, der mit göttlicher, schöpferischer Kraft wirkt. Daß der Logos, als die Ursache der Welt, bei der Schöpfung mit derselben göttlichen Macht thätig war wie der Vater, als der Urgrund derselben, ergibt sich auch aus der weiteren Bemerkung des Evangelisten, es sei „ohne ihn" (d. h. ohne den Logos) gar nichts Geschaffenes geworden. Corn. a Lap.: „τὸ „sine ipso" notat, verbum fuisse socium Patri in rerum creatione." — Indem Johannes den in positiver Form ausgedrückten Gedanken in negativer Redewendung wiederholt, es sei nämlich gar kein geschaffenes Ding (= οὐδὲ ἕν = ne unum quidem; Vulg. nihil) ohne den Logos geworden, hebt er nachdrucksvoll nochmals die zwei im positiven Satze ausgesprochenen Wahrheiten hervor: 1. es gehöre alles außer Gott Existirende in die Categorie der geschaffenen Dinge (ὃ γέγονεν, quod factum est); 2. der Logos sei die bewirkende Ursache derselben. Zutreffend bemerkt Luthardt: der Mittler des Heils ist auch der Mittler des Seins und zwar des gesammten Seins. Nach vielen Exegeten (Maier, Bisping, Han. Schegg, Lücke, Olsh.) hat der negative Satz auch den Zweck, den Irrthum von der ewigen Existenz der formlosen Materie (ὕλη), aus welcher ein untergeordnetes Wesen die gegenwärtige Welt geformt habe, zurückzuweisen. Gegen diese Auffassung sprechen sich aus Tholuck, Meyer, Keil.

— Die Schlußworte dieses Verses wurden schon in alter Zeit verschieden interpunctirt und bezogen. Die jetzt wohl allgemein festgehaltene Leseart: καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν ist durch Handschriften (C^3EG^2HK . . .), Versionen (Syr., Vulg.: et sine ipso factum est nihil, quod factum est) und Exegeten (Chrys., Theod. von Mopsv., Nonnus, Theophyl.) hinlänglich verbürgt. Die an sich nicht nothwendigen Worte ὃ γέγονεν (quod factum est) sind gesetzt, um nachdrucksvoll die Wahrheit hervorzuheben, daß alles Geschaffene auf den Logos als Urheber zurückzuführen ist. Dagegen haben einige Handschriften (ACDG), Versionen und Väter (z. B. Ambros., August.) nach οὐδὲ ἕν ein Punctum und ziehen ὃ γέγονεν zum folgenden Verse. Darnach wird gewöhnlich so erklärt: was in ihm (d. h. durch den Logos) geworden ist, war Leben . . . Gegen diese Verbindung sprechen vorzugsweise zwei Gründe: 1. sollte dem Präteritum γέγονεν entsprechend das Präs. ἐστίν und nicht das Imperfect. ἦν stehen; 2. müßte ζωή im V. 4 an beiden Stellen ganz identisch genommen werden, wodurch der Gedanke entstehen würde, daß das Leben der geschaffenen Dinge das Licht der Menschen war, während doch nur das Leben des Logos das Licht der Menschen ist.

V. 4. Der Logos ist die Quelle alles Lebens der geschaffenen Dinge überhaupt und Quelle alles Lichtes der Menschen insbesondere: „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen." Die im ersten Verstheile enthaltene Aussage des Evangelisten findet ihre volle Erklärung durch das 5, 26 mitgetheilte Selbstzeugniß Jesu. Weil der Logos in Folge der ewigen Zeugung aus der Wesenheit Gottes das Leben „in sich selbst hat" (cf. die Erklärung zu 5, 26), so ist er auch die Quelle alles Lebens (= ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, in ipso vita erat) der geschaffenen Dinge. Es ist ζωή (vita) ganz allgemein zu fassen, weil im Contexte gar kein Grund zur Einschränkung gegeben ist: Leben der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung, physisches und geistiges Leben. So Chrys., Cyrill., Theophyl., Han. Schegg, Meyer u. A. Ferner darf ἐν αὐτῷ (in ipso) nicht abgeschwächt werden in δι' αὐτοῦ (per ipsum); denn der letztere Ausdruck würde zunächst nur aussagen, daß der Logos der Vermittler des Lebens sei, während der erstere ihn zugleich als die Lebensquelle selbst charakterisirt. Einige ältere und neuere Exegeten verstehen hier ζωή vom geistigen Leben, von der messianischen Heilsgnade. So Mald. und auch Corn. a Lap. neigt zu dieser Auffassung hin, welche indessen im Contexte keine Stütze findet. — Von dem Verhält-

nisse des Logos zu den geschaffenen Dingen überhaupt schreitet der Evangelist weiter zur Darlegung seines Verhältnisses zu den Menschen insbesondere: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων (et vita erat lux hominum). In grammatischer Beziehung ist zu bemerken, daß ἡ ζωή (vita) Subject und τὸ φῶς (lux) Prädicat ist. Es ist aber ζωή hier nicht das Leben der geschaffenen Dinge, sondern das Leben, welches dem Logos wesentlich zueigen ist, welches seine Wesenheit bildet; denn nicht das Leben der geschaffenen Dinge, sondern das wesenhafte Leben des Logos ist der Quell des Lichtes der Menschen. Wichtig ist ferner eine genaue Fixirung der Bedeutung des bildlichen Ausdruckes φῶς. Weil dem physischen Lichte die Kraft innewohnt, die physischen Dinge zu beleuchten, zu beleben und zu entwickeln, so wird φῶς (lux) in der Schrift häufig gebraucht zur Bezeichnung jenes geistigen Lichtes, welches das geistige Leben des Menschen zu erleuchten, zu beleben und seiner höchsten Entwickelung zuzuführen vermag. Ein solches Licht ist zunächst die Vernunft des Menschen, durch welche er Gott zu erkennen vermag, ferner die Stimme des Gewissens, durch welche Gott zu ihm spricht, endlich die positive Gottesoffenbarung, welche den Menschen völlig über die religiösen Wahrheiten und Verpflichtungen aufklärt. In diesem ganzen Umfange ist der bildliche Ausdruck φῶς hier festzuhalten; er umfaßt somit „das Licht sowohl der natürlichen Gotteserkenntniß in Vernunft und Gewissen, als auch der heilsgeschichtlichen Offenbarung". Keil. Die Quelle alles dieses Lichtes ist der Logos.

V. 5. Wirksamkeit des Logos in der der geistigen Finsterniß anheimgefallenen Menschheit und Verhalten der Menschen dieser Wirksamkeit gegenüber: „Und das Licht leuchtet in der Finsterniß, und die Finsterniß hat es nicht begriffen." Der Ausdruck φῶς bezeichnet hier den Logos, insoferne er seinem Wesen nach Licht und darum auch die fortdauernde Quelle alles Lichtes der Menschen ist. Zu vergleichen ist das Selbstzeugniß Jesu: „ich bin das Licht der Welt" 8, 12. Verschieden gefaßt wird das Präsens φαίνει (lucet), welches theils (De Wette, Bisping, Han. Schegg) als praes. histor. genommen wird: als lebendige Vergegenwärtigung der Thätigkeit des Logos in der vorchristlichen Zeit; theils als reines Präsens: als Bezeichnung der fortdauernden Lichtthätigkeit des Logos. So Brückner, Meyer, Keil. Im Gegensatze zu φῶς steht σκοτία (tenebrae); dieses Wort ist bildliche Bezeichnung für „Unwissenheit in den göttlichen Dingen", dann Bezeichnung jenes intellectuell-sittlichen Zustandes überhaupt, den die Gottentfremdung herbei-

führt. Nach biblischem Sprachgebrauche bezeichnet σκοτία aber auch den Menschen selbst, welcher dem Zustande der geistigen Finsterniß anheimgefallen ist, und in dieser Bedeutung ist der Ausdruck im zweiten Verstheile zu nehmen. Das Verb. καταλαμβάνειν bezeichnet: ergreifen, sich aneignen. Cf. Wil. Grimm. Zu verstehen ist eine Aneignung des Logoslichtes mit dem Verstande und dem Willen, so daß dasselbe Lebensnorm für den Menschen wird. Gegen den Zusammenhang faßen einige ältere Erklärer (August., Beda, Rupert., Mald., Corn. a Lap.) „Licht" als directe Bezeichnung Christi, und unter „Finsterniß" sind nach ihnen die ungläubigen Juden zur Zeit Christi zu verstehen. Es ist zwar richtig, daß mit der Incarnation des Gottessohnes das Logoslicht zur vollendetsten Offenbarung kam (cf. 8, 12), und daß im ungläubigen Verhalten der Juden gegen den Messias der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß am schärfsten hervortrat, aber im Prologe ist erst von V. 14 an von der Menschwerdung des Logos und der Thätigkeit des Messias unter den Menschen die Rede.

V. 6—8. „Es war ein Mensch, von Gott gesandt, mit Namen Johannes." Weil Johannes Baptista nur dem fleischgewordenen Logos, d. h. dem Messias, als Wegebereiter voranging, und weil erst im V. 14 von der Incarnation des Logos berichtet wird, so muß mit Recht die Frage aufgeworfen werden, warum der Baptista schon hier erwähnt wird? Am wahrscheinlichsten ist Folgendes: Im V. 5 hat der Evangelist den Logos ein Licht genannt, das beständig in der Finsterniß leuchtet. In der vorchristlichen Zeit ward dieses Licht der Menschheit in verschiedener Weise vermittelt, vorzugsweise aber durch die Propheten. Aus der langen Reihe dieser Vermittler des Logoslichtes hebt nun Johannes namentlich den Baptista darum hervor, weil er einerseits Repräsentant des Prophetenthums war, und andererseits die persönliche Erscheinung des Logos in der Welt unmittelbar einleitete, während die übrigen Propheten nur von ferne darauf hinwiesen. Aehnlich auch Han' Schegg. Das Verb. ἐγένετο (Vulg. fuit) wird am einfachsten vom geschichtlichen Auftreten des Baptista als Bußprediger verstanden. Cf. Matth. 3, 1. Mald. bezeichnet diese Auffassung als die allgemeine: „omnes, quos legerim interpretes, ad praedicationem referunt." Durch die Apposition „von Gott gesandt" wird der Baptista als eine mit göttlicher Sendung ausgezeichnete Persönlichkeit charakterisirt, und damit wird zugleich die hohe Bedeutung des von ihm abgelegten Zeugnisses im voraus hervorgehoben: „. . . quo plus ponderis haberet

ejus, de quo statim dicturus erat, testimonium." Mald. — Die dem Baptista obliegende Aufgabe bezeichnet der Evangelist mit den Worten: „Dieser kam zum Zeugnisse, daß er Zeugniß gebe vom Lichte, damit alle durch ihn glaubten." Als von Gott gesandter Prophet sollte Johannes bezeugen, daß der Sohn Gottes das die Menschheit erleuchtende Licht sei, und durch sein prophetisches Wirken sollte er den Glauben der Menschen an den Sohn Gottes bezwecken: „damit alle glaubten durch ihn", d. h. damit die Menschen durch die Wirksamkeit des Baptista zum Glauben bewogen würden, daß der Messias das wesenhafte Licht sei. — Um die hohe Würde des Messias nachdrucksvoll hervorzuheben, und um die Leser des Evangeliums desto mehr zum Glauben an denselben zu bewegen, betont der Evangelist nicht bloß die tiefe Unterordnung des Baptista unter den Messias, sondern er erklärt nochmals, daß die prophetische Sendung des Johannes ausschließlich dem Messias galt: „er war nicht selbst das Licht, sondern (er trat auf, er kam) damit er Zeugniß gebe vom Lichte." Zwischen ἀλλ' ἵνα (sed ut) ist nach dem Contexte ἦλθεν oder ἐγένετο zu ergänzen. Aehnlich faßt den Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden Mald.: „sciebat Evangelista magnam Judaeos de Joanne opinionem habuisse, ideoque ejus comparatione docet, quantus fuerit Christus . . . ut eos a Joanne transferat ad Christum."

V. 9. Schilderung des Lichtes, als dessen vorzugsweiser Zeuge Johannes Baptista genannt wurde, nach seinem Wesen und seiner Wirkung. Der griechische Text lautet: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Die Vulgata übersetzt: erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Die einzelnen Verstheile werden in grammatischer Beziehung verschieden gefaßt; am wahrscheinlichsten ist folgendes. Die Worte τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν sind Prädicat und als Subject zu ἦν (erat) ist aus dem Contexte ὁ λόγος (verbum) zu ergänzen; denn der Prolog schreitet in V. 9 unverkennbar vom Zeugen des Lichtes (V. 6—8) zur Charakterisirung des Lichtes selbst fort und dieses ist nur der Logos. Ferner ist ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον als Näherbestimmung zu πάντα ἄνθρωπον zu beziehen = omnem hominem venientem in (hunc) mundum. So verbinden Versionen (Itala, Vulg., Syr., Copt.), die große Mehrzahl der älteren Exegeten, und auch neuere (Han. Schegg, Bisping, Meyer). Es ist demnach zu übersetzen: „Er war (nämlich der Logos) das wahre Licht, welches erleuchtet jeden Menschen, der in die

Welt kommt." Der Evangelist nennt den Logos das wahre („wahrhaftige, echte") Licht. Viele Exegeten unterscheiden zwischen ἀληθής und dem hier, wie überhaupt öfters von Johannes gebrauchten ἀληθινός. Dieses Adjectiv bezeichne das Urbildliche im Gegensatze zum Abbilde, jenes das Wahre im Gegensatze zum Falschen. Darnach würde durch φῶς ἀληθινόν der Logos als Licht in der vollendetsten Bedeutung des Wortes erklärt, als Urbild und Quelle alles Lichtes, wovon das Licht der geschaffenen Dinge nur ein Abbild, ein schwacher Abglanz ist. Andere Exegeten lassen aber diese scharfe Unterscheidung von ἀληθής und ἀληθινός nicht gelten. Cf. Schegg, Anmerkungen zu 1, 9. Cremer, biblisch-theol. Wörterbuch, 3. Aufl. unter ἀληθινός. — Weil der Logos wahres, wesenhaftes Licht ist, so erleuchtet er jeden Menschen ohne Ausnahme. Der dem Hebräischen nachgebildete Ausdruck ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον steht in der Bedeutung „geboren werden"; und obwohl er hier an sich überflüssig wäre, so ist er doch beigesetzt, um den Begriff „Mensch" recht zu verallgemeinern: „ut nullum prorsus hominem exciperet." Mald. Der allgemeine Satz: Das wahre Licht des Logos erleuchtet jeden Menschen, ist in der gleichen Weise zu verstehen, wie der Satz: Christus ist für alle Menschen gestorben; das Logoslicht ist die einzige Quelle alles Lichtes der Menschen, und vermag auch alle ohne Ausnahme zu erleuchten, Sache der Menschen aber ist es, sich dieses Logoslicht anzueignen, um wirklich erleuchtet zu werden. Andere Erklärer (unter den Katholiken Ad. Maier) verbinden ἐρχόμενον . . . mit ἦν τὸ φῶς . . .: das wahre Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, war auch im Kommen in die Welt begriffen, d. h. es sollte im Messias persönlich in der Welt erscheinen. Die für diese Fassung vorgebrachten Gründe sind aber nicht durchschlagend, um die natürliche Verbindung der Worte aufzugeben.

V. 10. 11. Diese zwei Verse hängen enge mit V. 9 zusammen, zu dem sie eine nähere Exposition bilden. Dort wurde der Logos als das alle Menschen erleuchtende Licht charakterisirt, hier wird diese Lichtthätigkeit sowohl in der Heidenwelt (V. 10) als auch unter dem Judenvolke (V. 11) geschildert. „Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn gemacht worden, und die Welt erkannte ihn nicht." Mit der übergroßen Mehrzahl der Exegeten (Chrys., August., Beda, Corn. a Lap., Maier, Bisping, Han. Schegg) sind die Worte: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν (in mundo erat) zu verstehen von dem Sein des Logos in der Welt vor der Incarnation. Unter den älteren katholischen Exegeten erklärt Mald.

allein den Vers von der Anwesenheit des fleischgewordenen Logos in der Welt, er muß aber gestehen, daß er die einhellige Auffassung der Alten gegen sich habe. — Die Art und Weise dieses geistigen Seins des Logos in der Welt deutet Johannes hinlänglich an durch den erläuternden Satz: καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο (et mundus per ipsum factus est). Die Worte lauten zwar allgemein, schließen aber doch alle Arten des Seins des Logos in der Welt in sich. Als Schöpfer und Erhalter der Welt ist er immer in ihr mit seiner erhaltenden und regierenden Thätigkeit. Die Schöpfung selbst bekundet dieses Sein des Logos in der Welt; denn in der Schönheit, Ordnung und Zweckbestimmung der geschaffenen Dinge wird der Logos in seinem Sein in der Welt geschaut (cf. Röm. 1, 19. 20), wie in einem Kunstwerke der Künstler geschaut wird. Wir müssen aber noch einen Schritt weiter gehen. In jedem Menschen ist der Logos in geistiger Weise in der Welt, weil die menschliche Vernunft ein Reflex des Logoslichtes ist, und weil im Gewissen eine göttliche Stimme spricht. Cf. zu diesem Gedanken die Worte Pauli, Act. 17, 27, und Röm. 2, 14. 15. Weil nun der Logos in der angegebenen Weise in der Welt ist, so hätten die Menschen ihn erkennen können, aber καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω (et mundus eum non cognovit). Das Substantiv κόσμος (mundus) bezeichnet im ersten und zweiten Verstheile „Welt", doch so, daß, wie aus V. 12 hervorgeht, die Beziehung auf die Heidenwelt in den Vordergrund tritt; im dritten Verstheile hingegen ist der Ausdruck nach johanneischem Sprachgebrauche Bezeichnung der von Gott abgekehrten, in ihrem Sinnen und Thun der sündhaften Lust zugekehrten Menschheit, welche als solche der Finsterniß des Unglaubens und der Lasterhaftigkeit anheimgefallen ist. — In noch viel innigerer Weise war der Logos anwesend unter dem Judenvolke: „in das Seinige (d. h. sein Eigenthum) kam er, und die Seinigen nahmen ihn nicht an." Contextgemäß ist τὰ ἴδια (das Seinige, sein Eigenthum = propria der Vulg.) als Bezeichnung Israels zu fassen. Diese Ausdrucksweise hat ihren Grund darin, daß Jehova Israel von allen Völkern des Alterthums zu seinem besonderen Eigenthume sich erkoren hat. Cf. Exod. 19, 5. Nicht zutreffend ist die Auffassung anderer Exegeten (z. B. Mald., Corn. a Lap.), daß τὰ ἴδια Bezeichnung der Welt überhaupt sei, so daß der V. 12 nur eine nachdrucksvolle Wiederholung der vorhergehenden Aussage enthalten würde. Die Anwesenheit des Logos im Reiche Israel bezeichnet Johannes näher als ein „Kommen" (ἐλθεῖν) zu den Seinigen.

Darunter haben wir nach dem Contexte nicht zu denken an das Kommen des Logos in seiner Incarnation, sondern an die Wirksamkeit des Logos unter den Juden vor seiner Menschwerdung, welche aber ganz anders war als unter den Heiden. Bei diesen „war“ er (ἦν, erat) als Schöpfer und Erhalter der Welt, zu jenen „kam“ er (= ἦλθεν) durch seine positive Gesetzgebung, durch die Wirksamkeit der Propheten u. s. w. Weil von einem Nichtkennen des Logos bei den Juden keine Rede sein konnte, da er sich durch seine einzigartige Thätigkeit unter ihnen zu bestimmt zu erkennen gab, so bezeichnet der Evangelist den Unglauben derselben mit Recht als ein „Nicht-Aufnehmen“, als ein directes Zurückweisen des Logos (οὐκ παρέλαβον, non receperunt).

V. 12. 13. Diese zwei Verse bilden das Bindeglied zwischen V. 10 und 11 einerseits und V. 14 andererseits. Indem Johannes auf die höchste Würde hinweiset, welche der gläubigen Menschheit in der vorchristlichen Zeit in Aussicht gestellt war, nämlich die Gotteskindschaft, leitet er damit zugleich über auf das Geheimniß der Geheimnisse der christlichen Zeit, auf die Menschwerdung des Logos, welche der objective Grund der Gotteskindschaft der Menschen ist. „So viele ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glaubten.“ Es weiset ὅσοι (quotquot) auf V. 10 und 11 zurück, und limitirt die dort enthaltenen allgemeinen Aussagen: So viele unter den Heiden und Juden ihn aufnahmen. Die „Aufnahme“ ist eine geistige und realisirt sich durch den gläubigen Anschluß: τοῖς πιστεύουσιν . . . (his, qui credunt . . .). Glauben „an seinen Namen“ ist der Sache nicht verschieden von glauben „an ihn“; nur wird durch die erste Ausdrucksweise der Gedanken hervorgehoben, daß man an ihn als an den glaubt, als welchen er sich geoffenbart hat. Den Gläubigen gab der Logos „Macht, Kinder Gottes zu werden“. Weil das Wesen der Gotteskinder im folgenden Verse näher bestimmt wird, so haben wir hier nur die Ausdrücke ἐξουσία (Vulg. potestas) und γενέσθαι (fieri) näher zu erörtern. Das Substantiv ἐξουσία ist in der Bedeutung „Macht, Vermögen, Kraft“ festzuhalten, = potestas der Vulg. Das Verbum γενέσθαι (fieri) zeigt an, daß Johannes nicht von einer schon vorhandenen (= filios Dei esse) sondern von einer erst in Aussicht gestellten Gotteskindschaft (= filios Dei fieri) spricht. Die Gläubigen der vorchristlichen Zeit erhielten die Macht (das Vermögen) Kinder Gottes zu werden, nicht aber erhielten sie schon die Kindschaft Gottes selbst; denn diese hat zur Voraussetzung die Menschwerdung des Gottes-

sohnes und die Zuwendung der Verdienste des menschgewordenen Gottessohnes an die Menschen. Wie aber der Besitz der Gotteskindschaft ein Gnadengeschenk Gottes ist, so war auch für die vorchristliche Menschheit die Macht, Kinder Gottes zu werden, ein Werk Gottes, daher sagt der Evangelist: er (der Logos) gab (= ἔδωκεν) ihnen die Macht . . . Diese Macht, Kinder Gottes zu werden, realisirte sich mit der Vollendung des Erlösungswerkes durch den fleischgewordenen Logos; als Christus durch das Verdienst seines Kreuzestodes den Himmel geöffnet hatte, wurden alle Menschen des A. T., welche im Glauben an den Logos gestorben waren, der Gotteskindschaft wirklich theilhaftig, und konnten somit jetzt auch das himmlische Erbe antreten (Röm. 8, 16. 17). — Die Gotteskinder werden nun ihrem Ursprunge nach als solche gezeichnet: „welche nicht aus dem Blute, auch nicht aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind." Ueber die Genesis der Gotteskindschaft spricht aber der Evangelist sich in negativer und positiver Weise aus. Negativ: die Gotteskindschaft wird nicht erlangt auf dem Wege der natürlichen Geburt, welche ist eine Geburt „aus Blut" ἐξ αἱμάτων, ex sanguinibus) „aus dem Willen des Fleisches" (ἐκ θελήματος σαρκός), und „aus dem Willen des Mannes" (ἐκ θελήματος ἀνδρός). „Blut" ist Bezeichnung des Zeugungsstoffes und der Plural (αἵματα, sanguines) ist gebraucht mit Rücksicht auf die beiden Geschlechter, welche denselben geben: „ex sanguinibus enim homines nascuntur maris et feminae", August. tract. II. 14. Verschieden beantwortet wird die Frage nach dem Verhältnisse der Ausdrücke „Fleisch" (σάρξ) und „Mann" (ἀνήρ) zu einander. Augustinus (tract. II, 14) faßt unter Berufung auf Genes. 2, 23, und Ephes. 5, 28, „Fleisch" als Bezeichnung des Weibes, so daß also Johannes den concurrirenden Zeugungswillen des Weibes und Mannes namhaft macht, durch welchen die physische Zeugung zu Stande kommt. Seiner Ansicht pflichten indessen nur wenige Exegeten bei, unter den Neueren z. B. Olshausen und Bisping. Vorzuziehen ist jene Erklärung, welche „Fleisch" als Bezeichnung des Menschen nach seiner Naturseite faßt, nach welcher er der Herrschaft der unheiligen, sinnlichen Triebe unterworfen ist, hingegen „Mann" als Bezeichnung des Menschen nach seiner Persönlichkeit, als welche er mit einem Willen ausgerüstet ist, der über den Naturtrieb („Wille des Fleisches" = Gelüste des Fleisches, cf. Grimm zu θέλημα) mit Freiheit und Bewußtsein zu herrschen vermag. Cf. zur Stelle Reischl, Han. Schegg, Luthardt, Keil. Es negirt somit

Johannes in diesem Verstheile, daß die Gotteskindschaft zu Stande komme mittelst materieller Zeugungsstoffe (= ex sanguinibus), oder durch ungeistiges, unheiliges Wollen (= ex voluntate carnis), noch überhaupt durch einen geschöpflichen Willen (= ex voluntate viri). Cf. Delitzsch, System der bibl. Psychologie, 2. Aufl. 246. Positiv werden die Gotteskinder als jene charakterisirt: οἳ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν (qui ex Deo nati sunt). Der Nachdruck liegt auf ἐκ θεοῦ: die Geburt, durch welche die Gotteskindschaft begründet wird, ist eine geistige und hat ihre Quelle und ihren Ursprung nur in Gott, in der Mittheilung des göttlichen Geistes im Bade der Wiedergeburt. Cf. 3, 5.

V. 14. Mit der Schilderung des Wesens der Gotteskinder ist der Bericht über die Incarnation des Logos unmittelbar eingeleitet. Der Gedankenzusammenhang ist folgender: Gotteskinder können die Menschen nur werden, weil der Gottessohn Menschensohn geworden ist. „Und das Wort ist Fleisch geworden, und hat unter uns gewohnt; und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit.“ Es bezeichnet σάρξ (caro) wie oft im N. T. die ganze Menschennatur nach ihren beiden Factoren, den menschlichen Leib, und die menschliche, vernünftige Seele. Auch in der späteren hebräischen Literatur bezeichnete man in Gegenüberstellung des Göttlichen und Menschlichen das letztere mit „Fleisch und Blut“ oder bloß mit „Fleisch“. Cf. Han. Schegg zur Stelle. Daß aber hier der Ausdruck „Fleisch“ die ganze Menschennatur, also die vernünftige menschliche Seele eingeschlossen, bezeichne, ergibt sich zunächst daraus, daß in der heiligen Schrift der fleischgewordene Logos als ganzer Mensch erscheint (cf. Joh. 8, 40, 1 Tim. 2, 5), während er ohne menschliche Seele kein wahrer Mensch, sondern nur ein Scheinmensch gewesen wäre: „non est homo perfectus, si vel anima carni, vel animae ipsi mens humana defuerit“, August. Ferner ergibt sich die Richtigkeit dieser Auffassung aus jenen Schriftstellen, welche von Seelen- und Gemüthszuständen Jesu berichten (cf. Luc. 22, 42. 44, Joh. 11, 15. 33. 35. 38 u. s. w.), Jesu ausdrücklich einen menschlichen Willen zuschreiben (Luc. 22, 42) und die Trennung der Seele vom Leibe erzählen (cf. Matth. 27, 50, Joh. 19, 30). — An dieser Wahrheit hat die Kirche immer festgehalten und sie hat darum entschieden die Irrlehre des Apollinaris zurückgewiesen, wornach Jesus nur einen menschlichen Leib ohne eine vernünftige menschliche Seele gehabt habe, deren Stelle bei ihm der

göttliche Logos vertreten hätte. Ist aber der Ausdruck „Fleisch" als Bezeichnung der ganzen Menschennatur zu fassen, so ist doch in Bezug auf Jesum der Nebenbegriff der Sündhaftigkeit, welcher sonst im Worte „Fleisch" liegt, ausgeschlossen, denn die völlige Sündelosigkeit Jesu ist biblisch ebenso klar als bestimmt ausgesprochen. Cf. Joh. 8, 46, 1 Joh. 3, 5, 1 Petr. 2, 22. Darum sagt auch Paulus (Röm. 8, 3), Gott habe seinen Sohn „in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde" gesandt. Präcise drückt Augustinus die vorher entwickelten Wahrheiten mit den Worten aus: „totam naturam nostram suscepit filius Dei, id est et animam rationalem et carnem mortalem sine peccato." — Nach dieser Darlegung ist noch die Frage zu beantworten, warum Johannes zur Bezeichnung der menschlichen Natur Christi sich des Ausdruckes σάρξ (caro) bedient habe. Folgende Gründe dürften für den Evangelisten maßgebend gewesen sein: 1. Die Nebeneinanderstellung von „Logos" als Bezeichnung der geistigen, göttlichen Natur (cf. 1, 1) und „Fleisch" als starke Bezeichnung der materiellen Natur ist sehr geeignet, sowohl die Größe des Geheimnisses der Incarnation, als auch die Größe des Liebeserweises Gottes, welcher in der tiefen Erniedrigung des Gottessohnes sich offenbart, hervorzuheben. 2. Weil in der Bezeichnung der menschlichen Natur mit „Fleisch" der Nebenbegriff der Schwäche und Hilfebedürftigkeit nach biblischem Sprachgebrauche mit eingeschlossen ist, so drückt Johannes durch die Phrase, daß der Logos „Fleisch" geworden sei, die Wahrheit aus, die menschliche Natur Christi sei den Schwächen der Menschen (natürlich die Sünde ausgenommen) ausgesetzt und unterworfen, — sie sei leidensfähig. 3. Hat der Evangelist nicht sagen können ἄνθρωπος (homo) ἐγένετο, weil dadurch der Erlöser als ein Mensch den Vielen einfach an die Seite gesetzt würde, während er doch ähnlich wie Adam der Mensch κατ' ἐξοχήν ist, nämlich der Stammvater der in ihm und durch ihn erlösten Menschen. Cf. Olsh., Bisping. 4. Jene Exegeten, die dem Evangelisten eine polemische Tendenz gegen die Irrlehrer, welche negirten, daß Jesus im Fleische gekommen sei, zuschreiben, nehmen auch an, Johannes habe im Gegensatze zum Doketismus den Ausdruck σάρξ darum gebraucht, weil gerade durch denselben am schärfsten das materielle Element der menschlichen Natur Christi hervorgehoben werde. — Der Aorist ἐγένετο (factum est) drückt aus, daß der Logos in der Zeit in eine Seinsweise trat, die er vorher nicht hatte, ohne daß damit die ihm eigenthümliche Natur und Wesenheit verändert würde. Daß durch die

Fleischwerdung die dem Logos eigenthümliche Natur nicht verändert wurde, ergibt sich aus folgenden Gründen, die der Context darbietet: 1. nach V. 1 ist der Logos göttlicher Natur und Wesenheit, welche als solche keiner Veränderung unterliegen kann; 2. wäre die Logosnatur durch die Incarnation verändert worden, so hätte der Evangelist nicht in den gleich folgenden Worten sagen können, daß der Logos unter uns gewohnt und die ihm eigenthümliche göttliche Herrlichkeit habe schauen lassen; 3. würde man durch die Annahme einer Wesensveränderung des Logos bei der Incarnation mit der ganzen evangelischen Geschichte in Widerspruch gerathen, welche Christum, d. h. den fleischgewordenen Logos, zweifellos als göttliche Person darstellt. Ferner werden durch das gewählte ἐγένετο = „ist geworden" folgende irrthümliche Vorstellungen geradezu ausgeschlossen: 1. es habe der Logos in der Incarnation mit einer menschlichen Natur sich „umgeben", wie der heilige Geist mit einer Taubengestalt sich umgab, als er bei der Taufe auf Jesum herabkam, oder er habe dieselbe gleichsam „angezogen", etwa wie ein Mensch ein Kleid anzieht; 2. es sei der Mensch Jesus ein für sich existirendes Wesen gewesen, mit welchem in der Zeit (bei der Taufe) der Logos eine Verbindung einging, um ihn später (bei Beginn des Leidens) wieder zu verlassen. Die weitere Exposition und Begründung des Satzes: „und das Wort ist Fleisch geworden", welcher nach der Aussage Pauli ein großes Geheimniß enthält (1 Tim. 3, 16), gehört in die Dogmatik.

Mit der Fleischwerdung fing der Logos an persönlich in Mitte der Menschen zu wohnen: καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν „und er (nämlich der fleischgewordene Logos) hat unter uns gewohnt", wörtlich: „hat sein Gezelt unter uns aufgeschlagen" (= ἐσκήνωσεν, von σκηνόω tabernaculum figere). Das Verb. σκηνοῦν zur Bezeichnung des Wohnens des fleischgewordenen Logos unter den Menschen dürfte Johannes aus einem zweifachen Grunde gewählt haben: 1. um dieses Erdenleben Jesu als ein nur vorübergehendes zu bezeichnen: „solent enim, qui in patria sunt, in domibus, qui autem peregrinantur, in tabernaculis habitare (= σκηνοῦν)", Mald.; 2. um hinzuweisen auf die alttestamentliche Schechina, d. h. das Wohnen Gottes auf der Bundeslade (cf. Exod. 25, 22), welches durch die Wolke zwischen den beiden Cherubim symbolisirt wurde, und um anzudeuten, daß durch die Incarnation des Logos die alttestamentliche Verheißung vom Wohnen Gottes unter den Menschen völlig realisirt worden sei. — Nachdem Johannes

die Thatsache der Incarnation des Logos berichtet hat, bezeugt er, daß derselbe in göttlicher Majestät und mit der Fülle von Gnade und Wahrheit auf Erden wandelte. Der Plural ἐθεασάμεθα (vidimus) schließt mit dem Evangelisten alle jene Gläubigen zusammen, welche das Glück hatten, Christum persönlich zu sehen. Das Substantiv δόξα (Vulg. gloria) entspricht dem Hebräischen כָּבוֹד und ist Bezeichnung der göttlichen Majestät und Herrlichkeit. Cf. Wil. Grimm zu δόξα. Die Phrase: δόξαν αὐτοῦ = seine Herrlichkeit, bezeichnet die dem Logos zukommende, ihm eigenthümliche Herrlichkeit. Eine nähere Bestimmung derselben gibt der Evangelist mit den Worten: δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (gloriam quasi unigeniti a patre). Durch ὡς (Vulg. quasi) wird die Herrlichkeit, die der incarnirte Logos schauen ließ, als eine solche bezeichnet, die ganz so ist, wie sie zukommt, wie sie eigen ist dem eingebornen Sohne Gottes. Cf. Grimm zu ὡς und Winer, Grammatik, p. 573. Es vergleicht somit ὡς die Wirklichkeit mit der Idee. Cf. Schegg, Anmerkungen zur Stelle. Mit μονογενής bezeichnet der Evangelist den einzigen, aus der Wesenheit Gottes gezeugten und darum Gott Vater wesensgleichen Sohn, im Unterschiede von den Menschen, welche durch die Geburt aus Gott (Adoptiv-) Söhne Gottes werden. Die Worte παρὰ πατρός (a patre) können grammatisch als Näherbestimmung sowohl zu „Herrlichkeit" gefaßt werden: eine Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater her, d. h. die der Vater ihm mit der Wesenheit gegeben hat (so Hofmann, Weiß, Keil), als auch zu „Eingeborner" bezogen werden. Im letzteren Falle steht παρὰ πατρός entweder im Sinne eines Genitivs: der Eingeborne des Vaters, oder es wird damit das Ausgegangensein vom Vater bezeichnet. Cf. Mald. Diese göttliche Herrlichkeit offenbarte sich nun in der ganzen persönlichen Erscheinung des Gottmenschen, z. B. in seinem Auftreten bei der Tempelreinigung, ferner in seinen Wundern (cf. 2, 11) und in seiner Lehre (cf. Matth. 7, 29), sie durchbrach momentan die leibliche Hülle völlig bei der Verklärung Jesu und trat offen hervor in der siegreichen Auferstehung vom Tode und in der glorreichen Himmelfahrt. — In und mit dem fleischgewordenen Logos ist unter den hilfsbedürftigen und der geistigen Finsterniß anheimgefallenen Menschen erschienen die Fülle der Gnade und Wahrheit: πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (Vulg. plenum gratiae et veritatis). Hier haben wir uns zuerst über die syntaktische Beziehung der Worte zu entscheiden. Viele Exegeten (Mald., Corn. a Lap., Maier, Bisping) beziehen πλήρης auf λόγος am Anfange des Verses und damit stimmt

auch die Uebersetzung der Vulgata überein: et verbum caro factum est et habitavit in nobis . . . plenum gratiae et veritatis. Dagegen beziehen andere Exegeten (Han. Schegg, Meyer, Luthardt) πλήρης auf das vorhergehende Pronomen αὐτοῦ und nehmen eine auch bei den Classikern öfters vorkommende unregelmäßige Structur an. Darnach ist der Sinn: „die Herrlichkeit dessen, der voll Gnade und Wahrheit ist". Die erste Verbindung dürfte vorzuziehen sein. Unter χάρις (gratia) haben wir den Inbegriff der Heilsgüter zu verstehen, welche der geistig erstorbenen und hilfsbedürftigen Menschheit das höhere Leben wieder zu geben vermögen; ἀλήθεια bezeichnet die göttliche Wahrheit, welche für die der geistigen Finsterniß anheimgefallenen Menschheit das wahre Licht ist. Wie der Logos die Quelle alles Lebens und Lichtes ist, so ist der fleischgewordene Logos die Quelle aller Gnade und Wahrheit, und beide sind in ihm und durch ihn der Menschheit in der ganzen Fülle gegeben.

V. 15. Der Evangelist bekräftiget sein im V. 14 niedergelegtes Selbstzeugniß durch das Zeugniß, welches der Täufer vom Messias ablegte. Das Zeugniß des Baptista war ein vollwichtiges, ein unantastbares, da es von einer Persönlichkeit herrührte, deren prophetische Sendung allgemein anerkannt war, und welche wegen ihrer persönlichen Tugenden von Allen hochgeachtet wurde. Cf. Corn. a Lap. Durch die Einführung des Johanneszeugnisses mit den feierlichen Worten: „Johannes gibt Zeugniß von ihm und er ruft sagend" wird sowohl die Wichtigkeit des Zeugnisses an sich, als auch der Nachdruck und die Bestimmtheit hervorgehoben, womit dasselbe vom Täufer abgelegt wurde. Cf. Mald. Das temp. praes. μαρτυρεῖ (testimonium perhibet) versetzt in die Zeit zurück, in der das Zeugniß abgelegt wurde. Das Präter. κέκραγεν hat Präsensbedeutung = clamat der Vulg. Cf. Winer, Grammatik, p. 258. Das Zeugniß selbst lautet: „Dieser war es, von dem ich sprach (= ὃν εἶπον, Vulg. quem dixi, d. h. diesen meinte ich, als ich sprach): der nach mir Kommende ist mir voraus, weil er früher war als ich." Im Allgemeinen ist zu bemerken, daß der Evangelist hier den wesentlichen Inhalt der vom Baptista zu wiederholten Malen (cf. Matth. 3, 11. 12, Joh. 1, 23. 26. 27) abgelegten Zeugnisse über sein Verhältniß zum Messias zusammenfaßt. Der Ausdruck „der nach mir Kommende" ist als Zeitbestimmung zu fassen und auf den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu zu beziehen: Jesus trat erst auf, als der Baptista sein Vorläuferamt schon eine geraume Zeit verwaltete. Schwierig ist die Erklärung der folgenden Worte: ἔμπροσθέν μου γέγονεν, Vulg. ante

me factus est. Die übergroße Mehrzahl der alten Exegeten (Chrys., Euthym., August., Ambros., Gregor., Mald., Corn. a Lap.) versteht den Ausdruck von der Würde und Erhabenheit, worin Jesus den Baptista überragt; darnach ist zu übersetzen: er ist (an Würde und Erhabenheit) mir zuvorgekommen, voraus. So auch Wil. Grimm, cf. zu ἔμπροσθεν. Eine solche Würde und Erhabenheit kommt aber Jesu nach der Erklärung des Täufers darum zu, „weil er früher war als ich". Dieser Satz ist nach der großen Mehrzahl der Exegeten als allgemeine Zeitangabe zu fassen, welche ihre nähere Bestimmtheit durch den V. 14 erhält, zu dem der V. 15 eine Begründung bildet. War nämlich der menschgewordene Logos, der erst nach Johannes öffentlich auftrat und auch nach ihm geboren wurde, „früher" als Johannes, so kann nur das Sein des Logos vor der Incarnation, d. h. die ewige Existenz desselben gemeint sein. Cf. V. 1. Ist das „Frühersein" Jesu aber in dem dargelegten Sinne zu verstehen, so ist dasselbe ein vollgiltiger Beweis (= ὅτι), daß Jesu eine Erhabenheit zukommt, durch welche er den größten Propheten des A. T. (cf. Matth. 11, 11) weit überragt, daß ihm göttliche Würde zu eigen ist. Nach diesen Bemerkungen ist auch die Frage leicht zu beantworten: wie denn das hier mitgetheilte Zeugniß des Täufers geeignet sei, das im V. 14 enthaltene Selbstzeugniß des Evangelisten zu bestätigen? Die Antwort lautet folgendermaßen: bezeugte der Täufer, daß die historische Persönlichkeit Jesu der Messias und er selbst nur dessen Vorläufer sei, daß der Messias an Würde und Erhabenheit ihn, den Propheten Gottes, weit überrage, und daß diese Erhabenheit ihren Grund habe in dem vorzeitlichen Sein des Messias, so lag in diesem Zeugnisse Baptista's zugleich eine Bestätigung der Aussage des Evangelisten: der Logos ist Fleisch geworden und hat als incarnirter Logos mit der ganzen Fülle von Gnade und Wahrheit unter uns gewohnt. Der Superlativ πρῶτος, den die Vulg. durch prior wiedergibt, hebt die Priorität stärker hervor als der einfache Comparativ und deutet die Präexistenz an. Cf. Keil.

V. 16. Der Evangelist bestätiget das Zeugniß des Täufers durch den Hinweis auf die selige Erfahrung, die er selbst mit allen Gläubigen gemacht hat: „Denn (oder: und) aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und zwar (= καί) Gnade um Gnade." Nach der Mehrzahl der Exegeten enthält dieser Vers Worte des Evangelisten und nicht mehr Worte des Täufers. Die Recepta und Vulg. haben die Bindepartikel καί, während die bedeutendsten Zeugen (ℵBCD...) den Vers durch ὅτι

(quia) an das Vorhergehende anknüpfen. Das begründende ὅτι zeigt an, daß Johannes sich auf die gemachte Erfahrung darum beruft, um die Aussage des Täufers damit zu bestätigen: verba Joannis evangelistae, confirmantis, praecedentia verba Baptistae. Mald. Das Substantiv πλήρωμα (plenitudo) bezieht sich zurück auf die Worte „voll Gnade und Wahrheit" in V. 14. Der Evangelist sagt: aus „seiner" Fülle, um auszudrücken, daß die Fülle von Gnade und Wahrheit dem incarnirten Logos zu eigen sei, und daß demnach der Mensch nur durch ihn Gnade und Wahrheit erlangen könne. Das Verb. λαμβάνειν steht in der Bedeutung „empfangen" = accipere der Vulg. Von Seite des Menschen ist nothwendig der gläubige Anschluß an Christum, um der Gnade theilhaftig zu werden. Cf. 3, 15 ff. Der Satz: καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος bildet eine Näherbestimmung zu λαμβάνειν, und ist daher καί erklärend zu faßen = und zwar. Sehr verschieden erklärt wurden die Worte χάριν ἀντὶ χάριτος (Vulg. gratiam pro gratia). Die Präposition ἀντί steht hier in der Bedeutung „an Stelle" (cf. Winer p. 342. Wil. Grimm zu ἀντί); Gnade an Stelle von Gnade, d. h. eine Gnade um die andere = Gnade in überreichem Maße. Von den verschiedenen anderen Erklärungsversuchen (cf. Corn. a Lap.) mögen folgende erwähnt werden. Augustin erklärt: wir haben für die Gnade in diesem Leben empfangen die Gnade im anderen Leben, d. h. die ewige Seligkeit. Die griechischen Exegeten (Chrys., Theophyl., Euthym.) erklären: wir haben die Gnade des Evangeliums empfangen für die Gnade der alttestamentlichen Heilsordnung. Gegen diese Fassung spricht der folgende Vers.

V. 17. „Denn das Gesetz wurde durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit aber ist durch Jesum Christum geworden." Wie schon die Bindepartikel ὅτι (quia) hinlänglich anzeigt, wird hier der Grund angegeben, warum durch Christum, und zwar erst durch ihn, den Menschen die Gnadenfülle zu Theil ward. Der Grund liegt in der Verschiedenheit der alt- und neutestamentlichen Gottesordnung. Mit νόμος (lex) bezeichnet hier Johannes das ganze alte Testament; dasselbe war „Gesetz", weil es vorzugsweise Forderungen Gottes an die Menschen enthielt, ohne daß es aus und durch sich die Kraft zur Erfüllung dieser Gebote zu geben vermochte. Augustin: lex iubebat, non iuvabat. Die Worte „Gnade und Wahrheit", welche im Gegensatze stehen zu „Gesetz", sind Bezeichnung des neuen Testamentes; dieses wird „Gnade" genannt, weil es den Menschen die zur Erfüllung der Gebote Gottes nothwendige

Kraft bietet, es heißt „Wahrheit“, weil es den göttlichen Willen völlig enthüllt hat. Wie aber Ad. Maier richtig bemerkt und klar darlegt, ist der Gegensatz zwischen „Gesetz“ und „Gnade und Wahrheit“ nur ein relativer. Es ist zwar das alte Testament nach seinem Urheber (Gott), nach seinem Inhalte (Offenbarungen Gottes) und nach seinem Endzwecke (Vorbereitung der Menschheit auf die Ankunft des Messias, cf. Gal. 3, 24) ein Gnadengeschenk Gottes; aber es kann der νόμος (das alte Testament) doch in Gegensatz gestellt werden zum neuen Testamente (χάρις), weil derselbe selbst den Fluch ausspricht über alle Menschen, die nicht alle einzelnen Forderungen des Gesetzes erfüllen, was für die unerlösten Menschen nicht möglich ist. Cf. Gal. 3, 10. Der νόμος, als Offenbarung Gottes enthält ferner Wahrheit und nur Wahrheit; aber er kann in Gegensatz gestellt werden zur ἀλήθεια (zum neuen Testamente), weil im alten Testamente nicht alle Heilswahrheiten geoffenbart waren, und viele nur symbolisch oder typisch vorgebildet wurden (cf. Hebr. 10, 1), während im neuen Testamente der göttliche Heilswille völlig und bestimmt geoffenbart wurde (cf. 3, 34). — Das Verb. ἐγένετο (facta est) ist gebraucht mit Rücksicht auf V. 14: in und mit der Menschwerdung des Logos ist den Menschen die Gnade und Wahrheit unmittelbar zu Theil geworden. Wichtig ist noch die Bemerkung des Evangelisten, daß Gnade und Wahrheit den Menschen zu Theil geworden seien durch „Jesum Christum“. Aus dem engen Verhältnisse, in welchem V. 17 mit 14 steht, ergibt sich, daß Johannes folgendes lehrt: die historische Persönlichkeit Jesu ist der Christus, d. h. der Messias, und dieser ist zugleich der incarnirte Logos. Ἰησοῦς ist die griechische Nachbildung des hebräischen Wortes יְהוֹשׁוּעַ oder יֵשׁוּעַ, welches seiner Etymologie nach bedeutet „Jehova ist Heil“. Es ist dies der Name der historischen Persönlichkeit des Erlösers, welcher demselben im himmlischen Auftrage beigelegt und durch den Engel Gottes erklärt wurde. Cf. Matth. 1, 21. Sein Amtsname ist Χριστός, der „Gesalbte“. Das griechische Χριστός ist Uebersetzung des hebräischen מָשִׁיחַ, während das griechische Μεσσίας einfache Nachbildung des hebräischen Ausdruckes ist. Cf. V. 42. Christus aber wird der Erlöser genannt mit Rücksicht auf seine Propheten-, Priester- und Königswürde.

V. 18. „Gott hat Niemand jemals gesehen; der eingeborne Sohn, welcher ist im Schooße des Vaters, er hat es geoffenbart.“ Gewöhnlich wird dieser Vers nur auf V. 17 bezogen und als Erläuterung desselben gefaßt: Gnade und Wahrheit ist uns in Christo Jesu zu Theil

geworden, weil nur er als der eingeborne Sohn Gottes diese Heilsgüter zu geben vermochte. Dagegen beziehen andere Exegeten den Vers auf den ganzen Prolog zurück; so z. B. Mald.: „quasi dicat evangelista ea, quae de Verbo dixi, non ex alio, quam ex ipso didici Verbo." Nach der zweiten Auffassung, die ich für die richtige halte, enthält unser Vers eine directe Erklärung des Evangelisten, daß er die im Prologe niedergelegten Wahrheiten aus der Offenbarung des fleischgewordenen Logos geschöpft habe. Das Verb. ὁρᾶν „sehen — schauen" bezeichnet hier jenes geistige Schauen Gottes, welches die göttliche Wesenheit zu erfassen vermag. Ein solches Schauen Gottes kommt keinem Menschen zu (= Deum nemo vidit unquam); denn wenn er auch auf Erden Gott zu schauen vermag mit den Augen des Geistes, und wenn er auch in der andern Welt im Stande der Verklärung das Wesen Gottes schaut mittelst des lumen gloriae, so ist doch dies Schauen kein solches, welches das Wesen Gottes völlig erfaßt. Ein solches Schauen Gottes kommt nur dem wesensgleichen Sohne zu. Bedeutungsvoll ist die Bezeichnung „der eingeborne Sohn"; als der Eingeborne ist er aus der Wesenheit Gottes gezeugt, ist er Gott wesensgleich, und vermag darum das göttliche Wesen zu schauen; als Sohn ist er die Selbstoffenbarung Gott Vaters und darum auch das Princip der Offenbarung Gottes nach Außen. Vom eingebornen Sohne sagt der Evangelist „welcher ist im Schooße des Vaters". Dieser höchst wahrscheinlich von der Art des Zu-Tischeseins entlehnte Ausdruck (cf. 13. 23) ist bildliche Bezeichnung der engsten Lebens- und Liebesverbindung zwischen Gott Vater und seinem eingebornen Sohne, und also sachlich nicht verschieden von πρὸς τὸν θεόν in V. 1. Zu beachten ist noch das Partic. ὤν, Vulg. qui est, welches als zeitloses Präsens zu fassen ist, und aussagt, daß auch durch die Incarnation die wesenhafte Einheit zwischen Vater und Sohn nicht aufgehoben worden ist. Cf. 3, 13. 10, 30. 38. Weil nur der wesensgleiche Sohn das Wesen des Vaters schaut, so ist ihm auch die ganze göttliche Wahrheit zu eigen und nur er hat sie den Menschen geoffenbart: „und er hat es geoffenbart". Das Object des Offenbarens wird hier nicht ausdrücklich genannt, kann aber nach dem Contexte nicht zweifelhaft sein: das was der Sohn wegen seiner Wesensgemeinschaft mit dem Vater schaut, die göttliche Wesenheit und Wahrheit. Das temp. praet. „er hat geoffenbart" geht auf die Zeit des Erdenwandelns des Gottessohnes.

Erster Haupttheil.

Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. 1, 19 bis 12, 50.

Vorbeitung auf den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. 1, 19 bis 2, 12.

Bevor der Evangelist Johannes mit der Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu beginnt, erzählt er noch eine Reihe von Ereignissen, welche zwar in enger Beziehung stehen zur öffentlichen Thätigkeit Jesu, aber nicht so sehr einen Bestandtheil der Geschichte des öffentlichen Wirkens des Herrn, als vielmehr nur eine Vorbereitung, eine Einleitung in die Geschichte des messianischen Wirkens des Erlösers bilden. Solche vorbereitende Ereignisse sind: 1. Die Zeugnißablegung des Täufers, 1, 19—34; 2. die erste Jüngerberufung, 1, 35—51 (Vulg. 52); 3. das erste Wunder Jesu zu Kana in Galiläa, 2, 1—12.

Zeugniß des Johannes Baptista. 1, 19—34.

Johannes leitet ebenso wie die Synoptiker (Matth. 3, 1 ff., Marc. 1, 1 ff., Luc. 3, 1 ff.) die Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit einem Berichte über die vorbereitende Thätigkeit des Baptista ein. Zwischen beiden Berichten besteht aber ein wesentlicher Unterschied, der dahin zu bestimmen ist: die Synoptiker erzählen nur die Wirksamkeit des Vorläufers bis zur Taufe Jesu, während der Evangelist Johannes nur die Thätigkeit des Baptista nach der Taufe Jesu erzählt. Es ist somit der johanneische Bericht eine Ergänzung zum synoptischen, und er bildet zugleich eine Vervollständigung der evangelischen Geschichte. Die hier mitgetheilten Zeugnisse legte der Täufer unmittelbar nach der Rückkehr Jesu aus der Wüste, wo er gefastet hatte und vom Teufel versucht ward, ab; er bezeugte vor einer Gesandtschaft des Synedriums, daß er selbst nur der Vorläufer des schon in Mitte der Juden erschienenen Messias sei, welcher die prophetisch verheißene Geistestaufe spenden werde (V. 19—28); er bezeugte vor seinen Jüngern, daß der

„historische Jesus“ das Lamm Gottes (der Messias), daß derselbe der Sohn Gottes sei (V. 29—34).

V. 19. Der Evangelist theilt zunächst mit, wodurch das nachfolgende Zeugniß des Baptista veranlaßt wurde: „Und dieses ist das Zeugniß des Johannes, als die Juden zu ihm von Jerusalem her Priester und Leviten abgesandt hatten, um ihn zu fragen: Wer bist du?“ Das Pronomen αὕτη „dieses“ weiset auf das im folgenden Verse mitgetheilte Zeugniß hin. Das Zeugniß wurde abgelegt vor einer aus Priestern und Leviten (Tempeldienern) bestehenden Gesandtschaft, welche „die Juden“ abgeschickt hatten. Unter „Juden“ haben wir hier zu verstehen die Synedristen, d. h. die Mitglieder des hohen Rathes, welche gleichsam die Repräsentanten des Judenvolkes waren. Mit Recht hat man aus dem Umstande, daß Johannes als die Gegner Jesu nicht mehr die Pharisäer und Schriftgelehrten, sondern einfach „die Juden“ hinstellt, auf eine relativ späte Abfassungszeit des Johannesevangeliums geschlossen, auf die Zeit nach der Zerstörung des Tempels, von wo an Christen und Juden auch äußerlich völlig geschieden waren. Ein Grund zur Absendung einer Gesandtschaft lag für das Synedrium, dem die Sorge für die höchsten Güter Israels oblag, sowohl in der Art und Weise der Wirksamkeit des Baptista, als auch in dem großen Erfolge seiner Thätigkeit. Höchst wahrscheinlich ist, daß auch Neid und Haß gegen den Baptista für das Verhalten des Synedriums, dessen Mitglieder in der überwiegenden Mehrzahl der Partei der Pharisäer angehörten, maßgebend waren, da der Täufer sich schon früher sehr scharf gegen die Pharisäer ausgesprochen hatte. Cf. Matth. 3, 7. Gerade „Priester und Leviten“ wurden abgesandt, weil es sich um eine religiöse Angelegenheit, und zwar um die wichtigste, nämlich um das Verhältniß des Täufers zum verheißenen und mit Sehnsucht erwarteten Messias handelte. Der Evangelist zeichnet die Situation so genau, nicht allein um der historischen Treue willen, sondern vorzugsweise zu dem Zwecke, um die Wichtigkeit des Momentes für die Juden hervorzuheben, und um die Bedeutung des abgelegten Zeugnisses zu charakterisiren. Cf. 5, 33.

V. 20. Die Einführung der Antwort des Täufers auf die an ihn gestellte Frage durch die dem Hebräischen nachgebildete, feierliche umständliche Redeweise: „und er bekannte und läugnete nicht, und er bekannte,“ soll hervorheben, daß Johannes sein Zeugniß mit Nachdruck ablegte, und daß der Inhalt desselben ganz bestimmt lautete. Das Zeugniß selbst lautete: „Nicht bin ich der Christus.“ Der Artikel ὁ bei

Χριστός bezeichnet den bestimmten, d. h. den verheißenen und von den Juden erwarteten Messias. Zum Ausdruck Χριστός cf. die Erklärung zu V. 17. Wenn wir die Antwort des Baptista mit der Frage der Gesandtschaft vergleichen, so ist es wahrscheinlich, daß Johannes nicht bloß allgemein gefragt wurde, wer und was er sei, sondern daß an ihn auch ganz speciell die Frage gerichtet wurde, ob er der Messias sei. So Mald., Corn. a Lap., Maier u. A. Schon die Volksstimmung mußte die Synedristen veranlassen, an den Täufer von Amtswegen die Frage zu richten, ob er der Messias sei; denn wie Lucas (3, 15) berichtet, erwartete das Volk schon früher, der Baptista werde sich als den Messias erklären. Statt des Textes der Rec. οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός, womit auch die Vulgata stimmt: non sum ego Christus, haben Lachmann, Tregelles, Tischend. 8, nach wichtigen Zeugen (ℵABC ...) ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός = ich — ich bin nicht der Christus (sondern ein Anderer ist es.)

V. 21. Auf die soeben erhaltene Antwort hin (= οὖν, igitur) fragen die Gesandten weiter: „Bist du der Elias?“ Auf Grund der Verheißung bei Malachias 4, 5, erwarteten die Juden die Wiederkunft und die vorbereitende Thätigkeit des Elias schon vor der ersten Ankunft des Messias, während nach dem Wortlaute der Prophetie Elias erst der Wiederkunft Christi zum Gerichte vorangehen wird. Cf. die Erklärung zu Matth. 11, 13. 14. Die Vermuthung, daß der Baptista der erwartete Elias sein könnte, ergab sich ganz von selbst aus der Art und Weise seiner bisherigen Wirksamkeit, und insbesondere daraus, daß er selbst seine Thätigkeit als eine Vorbereitung auf die Ankunft des Messias bezeichnete. Matth. 3, 11. Der synoptische Bericht über die Thätigkeit des Baptista gibt den Schlüssel zum Verständnisse dieser und der nachfolgenden Frage der Gesandten. Die Antwort des Baptista lautet: „Nicht bin ich es (nämlich Elias).“ Wenn gleich der Heiland selbst (cf. Matth. 11, 14. 17, 12. 13) den Johannes nachher den Elias nannte, so konnte derselbe hier doch mit Nein antworten, weil er nicht der Elias im Sinne der Fragesteller war, nämlich der persönliche Elias, sondern weil er nur insoferne der Elias war, als er in der Kraft und im Geiste dieses Propheten dem Messias voranging (Luc. 1, 17). Diese Wahrheit hat Jesus selbst hinlänglich dadurch angedeutet, daß er seine Aussage: „er selbst (nämlich der Täufer) ist der Elias“ restringirte durch die Worte: „wenn ihr es aufnehmen wollet,“ d. h. wenn ihr diese Benennung richtig auffassen wollet. Cf. die Erklärung zu Matth. 11, 13. 14. — Die Gesandten fragen nun weiter:

„bist du der Prophet?" worauf der Täufer ebenso kurz als bestimmt mit „Nein" antwortete. Der Artikel ὁ bezeichnet den Propheten, welchen die Fragesteller im Auge hatten, als einen ganz bestimmten. Nach älteren (Chrys., Cyrill., Euthym., Theophyl.) und neueren Exegeten war gemeint der von Moses in Deuteron. 18, 15, verheißene Prophet. Nach der authentischen Interpretation Petri (Act. 3, 22, cf. 7, 37) ging diese Verheißung auf Christum, und in diesem Sinne faßte der Täufer und nach dem Berichte des Johannes (cf. 1, 46 [Vulg. 45]. 6, 14) auch ein Theil der Juden das Prophetenwort. Wie aber aus einer Vergleichung von 7, 40 und 7, 41 bei Johannes klar hervorgeht, machte wenigstens ein Theil des Volkes einen Unterschied zwischen dem von Moses verheißenen Propheten und dem erwarteten Messias, und diese Auffassung hielten, wie der Verlauf der Inquisition klar zeigt, auch die Gesandten des Synedriums fest. Andere Erklärungsversuche siehe bei Maldonat.

V. 22. 23. Nachdem der Baptista bisher nur gesagt hatte, wer er nicht sei, so richten jetzt die Gesandten an ihn die Aufforderung, sich zu äußern, wer er sei: „Wer bist du denn? damit wir Antwort geben denen, die uns gesandt haben; was sagst du von dir selbst?" Darauf antwortete der Täufer mit den Worten des Jes. 40, 3: „Ich bin die Stimme eines Rufenden in der Wüste: machet gerade den Weg des Herrn, wie gesprochen hat Isaias der Prophet." Dem historischen Sinne nach sind die Worte an die Juden in der babylonischen Gefangenschaft gerichtet, und enthalten eine Aufforderung an diese, dem zur Heimführung seines Volkes herannahenden Jehova den Weg zu bereiten; nach ihrem literalen Vollsinne gehen aber die Prophetenworte auf die messianische Zeit, und sie verkünden das Herannahen des Messias, um das Gottesvolk aus der Knechtschaft der Sünde zu befreien. Wenn demnach der Täufer die Prophetenworte auf sich bezieht, so bezeichnet er sich als den prophetisch vorherverkündeten Vorläufer des Messias, und er erklärt, daß seine Aufgabe darin bestehe, dem zur Befreiung seines Volkes aus der Gefangenschaft der Sünde herannahenden Erlöser die Wege zu bereiten. Diese Wegbereitung ist selbstverständlich eine geistige; sie sollte zu Stande kommen durch Bußpredigt und Bußtaufe von Seite des Johannes, und durch Bußgesinnung auf Seite der Juden. Cf. die Erklärung zu Matth. 3, 2. 3.

V. 24. Mit den Worten: „Und die Abgesandten waren aus den Pharisäern," bemerkt der Evangelist nachträglich, daß die vom Syne=

drium an den Täufer abgeordneten Gesandten der national-religiösen Partei der Pharisäer angehörten. Diese Bemerkung ist aber beigefügt, um Aufschluß zu geben, warum die Gesandten die im folgenden Verse enthaltene Frage an Johannes richteten. So Mald., Corn. a Lap. u. A. Pharisäer hießen die Mitglieder jener großen und einflußreichen religiös-nationalen Partei unter den Juden, welche sowohl das geschriebene Gesetz, nach der strengsten Interpretation, als auch die Tradition der Vorfahren (cf. Matth. 15, 3) im äußeren Leben zu verwirklichen suchten, gegen die Vermischung heidnischer Elemente mit dem Mosaismus ankämpften, und für die nationale Unabhängigkeit des Judenthums stritten. Im Laufe der Zeit artete dieses Streben vielfach in einen leeren Formalismus und in äußeres Ceremonienwesen aus. Zuerst wird von ihnen Erwähnung gethan unter dem Maccabäer Jonathan um 144 (Antt. XIII. 5, 9), aber ihr Ursprung reicht viel weiter zurück. Seiner Etymologie nach bezeichnet Pharisäer die „Abgesonderten". Nach der gewöhnlichen Meinung hießen die Mitglieder der Partei so, weil sie durch ihre tiefe Kenntniß und große Frömmigkeit vom gemeinen Volke sich unterschieden, und von ihm sich absonderten. Wie aber Döllinger Heidenthum und Judenthum p. 750 richtig bemerkt, konnte den Pharisäern eine solche Absonderung vom Volke nach dem Geiste und Buchstaben des Gesetzes nicht in den Sinn kommen, und war sie auch mit ihrem Streben, die Gunst des Volkes zu erwerben, unvereinbar. Darum ist die Meinung vorzuziehen, daß die Mitglieder der Partei Pharisäer (Abgesonderte) darum hießen, weil sie durch strenge Gesetzesbeobachtung von allem unheiligen und heidnischen Wesen sich absonderten.

V. 25. Als Pharisäer richteten nun die Gesandten an den Baptista die Frage: „Warum taufest Du denn, wenn Du nicht der Messias bist, noch der Elias, noch der Prophet?" Zum Verständnisse dieser Frage ist zunächst Folgendes zu bemerken. Im A. T. werden oft die messianischen Heilsgüter unter dem Bilde von Wasserströmen dargestellt, und es verkünden darum die Propheten, vorzugsweise Ezechiel (36, 25. 26) und Zacharias (13, 1), daß in der messianischen Zeit eine geistige Reinigung und Umgestaltung der Menschen durch Wassertaufe erfolgen werde. Cf. Zschokke p. 466. Wie wir nun aus der hier mitgetheilten Frage ersehen, ging die pharisäische Schrifterklärung dahin, daß die prophetisch verheißene Reinigung des Volkes durch Spendung der Taufe nur der Messias, der Elias, oder „der" Prophet vornehmen könne. Die Frage: „warum taufest Du nun?" faßt Maier prohibitiv:

wie kannst Du das Dir nicht zustehende Recht zu taufen Dir anmaßen? Diese Fassung paßt am besten als Ausdruck der feindseligen Gesinnung der Pharisäer gegen den Täufer. Anders Han. Schegg. Die vom Evangelisten mitgetheilte Frage der Gesandten des Synedriums, warum der Baptista taufe, ist eine Bestätigung des Berichtes der Synoptiker, welche die Spendung der Bußtaufe durch den Vorläufer ausführlicher erzählen.

V. 26. 27. Johannes rechtfertigt seine Taufhandlung und zwar zuerst durch Charakterisirung seiner Taufe: „ich taufe mit Wasser.“ Der Nachdruck liegt auf „mit Wasser“, womit Johannes seine Taufe unterscheidet von der Taufe Jesu, welche ist eine Taufe „im heiligen Geiste“ (V. 33 cf. Matth. 3, 11). Johannes will also sagen: in dem wesentlichen Unterschiede meiner Taufe von der Taufe Christi liegt für mich auch die Berechtigung zur Spendung derselben. Die von den Propheten vorherverkündete Taufe in der messianischen Zeit, welche die Reinigung und Heiligung der Menschen bewirkt, ist die Taufe im heiligen Geiste, die Christus spendet; Johannes dagegen ertheilte bloß die Wassertaufe, welche als eine symbolische Handlung den Zweck hatte, die Nothwendigkeit einer inneren Reinigung zum Bewußtsein zu bringen, und damit auch auf die wirkliche Erlangung dieser inneren Reinigung durch die Taufe Christi die Menschen vorzubereiten. — Nachdem der Baptista seine Taufe als eine auf die messianische Zeit vorbereitende charakterisirt hatte, oblag ihm noch die Aufgabe, die Berechtigung darzuthun, gerade jetzt diese Vorbereitungstaufe zu spenden. Dieser Aufgabe entlediget er sich dadurch, daß er bezeugt, der Messias, auf den seine Taufe vorzubereiten habe, sei bereits in Mitte der Juden erschienen: „Mitten unter euch steht der nach mir Kommende, den ihr nicht kennt.“ Es ist ὁ ἐρχόμενος Bezeichnung des Messias. Cf. Matth. 11, 3. Dieser wird ein nach dem Täufer (= post me) Kommender genannt, weil sein öffentliches Auftreten später erfolgte, als das seines Vorläufers. Sehr zu beachten ist, daß der Baptista beim Evangelisten Johannes sein Verhältniß zum Messias in *zeitlicher Beziehung* anders bestimmt als bei den Synoptikern; bei diesen sagt der Täufer einfach: der nach mir Kommende (cf. Matth. 3, 11 und die Parall.), bei Johannes hingegen spricht er: der nach mir Kommende „steht mitten unter euch.“ Dort stand die Taufe Jesu und damit seine Einführung in das messianische Amt erst bevor, hier hat diese Einführung schon stattgefunden, und Jesus steht bereit, um sein messianisches Wirken unter den Juden zu beginnen. Es liegt in diesem Umstande ein unbestreitbarer

Beweis dafür, daß die Wirksamkeit des Täufers, welche Johannes erzählt, in eine spätere Zeit fällt, als die bei den Synoptikern mitgetheilte. Cf. die in der Einleitung zu diesem Abschnitte gemachten Bemerkungen. Wie Meyer richtig bemerkt, beantwortet Johannes die Frage, warum er taufe, mit einem Doppelgrunde: 1. weil seine Wassertaufe eine Vorbereitung auf den Messias ist; 2. weil der Messias, auf den sie vorzubereiten hat, bereits erschienen ist. — Nach den Worten: „Mitten unter euch steht . . .“ würden wir mit Rücksicht auf das Vorhergehende folgende Erklärung des Täufers erwarten: dieser tauft im heiligen Geiste; statt dessen geht der Täufer wie Maier und Haneberg richtig bemerken, darauf über, den persönlichen Unterschied zwischen sich und Christus hervorzuheben: „(dieser ist es,) der nach mir kommen wird, (welcher mir voraus ist,) dessen Schuhriemen aufzulösen ich nicht würdig bin.“ Zu ὁ ἔμπροσθέν μου γέγονεν, Vulg. qui ante me factus est, cf. die Erklärung zu 1, 15. „Schuhriemen auflösen“ ist concrete, anschauliche Schilderung der Würde Jesu: so erhaben ist Jesus, daß der größte Prophet des alten Bundes nicht würdig ist, ihm die niedrigsten Sklavendienste zu leisten. Das Substantiv ἱμάς(-αντος) bezeichnet einen Riemen aus Leder, ebenso das lateinische corrigia. Zu ἄξιος ἵνα als Umschreibung des Infinitivs cf. Wil. Grimm unter ἄξιος. — In textkritischer Beziehung ist folgendes zu bemerken: Im V. 26 haben Treg., Tischend. 8 nach BLT στήκει aufgenommen, während die Rec., Lachm., Tischend. (in der früheren Ausgabe) ἕστηκεν haben. Es ist aber στήκω eine aus dem Perf. ἕστηκα gebildete, der späteren Gräcität angehörende Präsensform. Cf. Wil. Grimm zu στήκω. Der V. 27 lautet nach der Rec.: αὐτός ἐστιν ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, οὗ . . . = ipse est, qui post me venturus est, qui ante me factus est, cujus . . . (Vulg.). Dagegen haben Treg., Tischend. sowohl αὐτός ἐστιν (ipse est), als auch ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν (= qui ante me factus est) nach wichtigen Handschriften (ℵBCL . . .) ganz gestrichen, während Lachm. die Worte zwar aufnahm, aber in Klammern setzte. Nach dieser Leseart ist ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος Subject zu μέσος ὑμῶν στήκει im V. 26, und es ist zu übersetzen: Mitten unter euch steht der nach mir Kommende, den ihr nicht kennet, dessen Schuhriemen aufzulösen . . .

V. 28. Zum Schlusse bemerkt der Evangelist, daß die von V. 19 an berichtete Zeugnißablegung des Baptista erfolgt sei in Bethanien, jenseits des Jordans (in Peräa), welches auch der Taufort desselben

war. Durch die Näherbestimmung „jenseits des Jordans“ wird dieses Bethanien bestimmt unterschieden von dem Bethanien am Oelberge, dem Aufenthaltsorte des Lazarus und seiner Schwestern, welches nur 15 Stadien (= 3/4 Stunden) von Jerusalem entfernt war. Cf. 11, 18. — In Bezug auf Textkritik möge folgendes bemerkt werden: Die durch die gewichtigsten Zeugen (ℵABC . . .; Verss. [auch Itala u. Vulg.] und Väter) geschützte Leseart lautet: ἐν Βηθανίᾳ, welche nach dem Zeugnisse des Origenes zu seiner Zeit fast allgemein festgehalten wurde. Origenes selbst corrigirte Βηθανίᾳ in Βηθαβαρᾷ, und zwar lediglich darum, weil er auf seiner Reise durch Palästina kein Bethanien jenseits des Jordans fand, wohl aber ein Bethabara, welches die Bewohner der Gegend als Taufort des Baptista bezeichneten. Ihm folgten unter den Griechen Chrys., Epiphan., Theophyl., Euthym., unter den Lateinern Hieronym. in seinen locis Hebraicis (Bethabara trans Jordanem, ubi Joannes in poenitentiam baptizabat), und Mald. zieht ebenfalls diese Leseart vor. Auch die Rec. hat das nur durch wenige griechische Handschriften (C^2KT^b. . .) bezeugte Βηθαβαρᾷ aufgenommen, wogegen Tischend. das ohne Zweifel ursprüngliche ἐν Βηθανίᾳ hat. Höchst wahrscheinlich war das Bethanien am Jordan ein sehr unbedeutender Ort, der in den jüdisch-römischen Kriegen zerstört wurde, so daß keine Spur von ihm übrig blieb. Dagegen sind andere Exegeten (z. B. Toletus, Corn. a Lap.) der Meinung, Bethanien und Bethabara seien entweder nur verschiedene Namen eines und desselben Ortes, oder es seien zwar zwei verschiedene, aber nahe neben einander gelegene Orte.

V. 29. Der Evangelist Johannes berichtet nun das Zeugniß, welches der Täufer vom Messias vor seinen Jüngern ablegte, und zwar im Angesichte des Messias selbst: „Am darauffolgenden Tage sah Johannes Jesum zu sich herankommen, und er sprach: Siehe, das Lamm Gottes, (siehe,) welches hinwegnimmt die Sünde der Welt“. Die Zeitbestimmung „am darauffolgenden Tag“ weiset auf V. 19 zurück: am Tage, welcher auf die Ankunft der Gesandten und auf die Zeugnißablegung vor denselben folgte. An diesem Tage kam Jesus zum Baptista am Jordan heran. Der Evangelist berichtet weder, von woher Jesus kam, noch zu welchem Zwecke er sich zu Johannes begab. Es ist aber höchst wahrscheinlich, daß Jesus direct von der Wüste herkam, wo er durch Fasten sich auf sein messianisches Amt vorbereitet hatte, und wo er vom Teufel versucht ward. Cf. die Erklärung zu V. 26. 27. Auch der Zweck des Kommens zum Täufer läßt sich unschwer aus dem Fol-

genden eruiren: Der Baptista sollte veranlaßt werden zur Zeugnißablegung (Chrys., Euthym.), und Christus sollte selbst dadurch Gelegenheit bekommen, aus der Zahl der Johannesjünger sich einige Schüler zu wählen. Als nun der Baptista des herannahenden Jesus ansichtig ward, sprach er zu seinen Jüngern: „Siehe, das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünde der Welt." Der Baptista nennt Jesum „das Lamm Gottes". Durch den Artikel wird ἀμνός (agnus) als ein bestimmtes, den Zuhörern hinlänglich bekanntes Lamm bezeichnet. Wie die Exegeten fast ausnahmslos annehmen, hat der Täufer im Auge die prophetische Stelle bei Jes. 53, 1 ff., wo unter dem Bilde eines Lammes, das ohne den Mund aufzuthun, zur Schlachtbank geführt wird, das die Sünden der Menschen sühnende Leiden und Sterben des Knechtes Gottes (= des Messias) geschildert wird. Im Zusammenhange mit der Prophetie Jesaias' ist der Sinn der Bezeichnung folgender: dieser Jesus, der jetzt herannahet, ist das prophetisch verkündete Schlachtlamm, welches stellvertretend für die Sünden der Menschheit leidet und stirbt. Die Näherbestimmung „Gottes" wird verschieden gefaßt: Lamm, welches Gott gegeben hat; göttliches Lamm; Lamm, welches als Opfer für Gott bestimmt ist; Lamm, welches Gott sich erwählt hat (Haneberg). Es sollte durch diese Näherbestimmung hervorgehoben werden, daß Jesus das wahre, Gott genügende, Gottes würdige Opfer sei. — Weil Christus ein Gott würdiges Opferlamm ist, so vermag er durch seinen Opfertod auch wirklich die Sünden der Menschen zu tilgen: „welches hinwegnimmt die Sünde der Welt". Gestritten wird über die Frage, ob das Verbum αἴρειν (Vulg. tollere) an unserer Stelle in der Bedeutung „auf sich nehmen (und tragen)" oder in der Bedeutung „hinwegnehmen" festzuhalten sei. Die Grundbedeutung desselben ist „heben — aufheben", und daraus ergibt sich sowohl die Bedeutung: durch Aufheben auf sich nehmen („tragen"), als auch: durch Aufheben von einem Orte entfernen („hinwegnehmen"). In diesen beiden Bedeutungen wird das Verbum im N. T. gebraucht. Cf. die Belegstellen bei Wil. Grimm. Weil aber bei Johannes αἴρειν sonst nur im Sinne von „hinwegnehmen" gebraucht wird, und weil 1 Joh. 3, 5 die Sündentilgung als eine Hinwegnahme der Sünden bezeichnet wird, so ist auch hier an der Bedeutung „hinwegnehmen" festzuhalten. Cf. Ad. Maier, Meyer. So auch Mald.: „penitus auferre". Indessen begründet die verschiedene Fassung des Verb. αἴρειν keine Verschiedenheit des Sinnes, wie aus folgendem sich ergibt. Die Hinwegnahme der Sünde durch den Messias konnte nur dadurch ge-

schehen, daß er die Sündenschuld der Menschen auf sich nahm, sie trug und durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben sühnte; denn die stellvertretende Bedeutung des Leidens und Sterbens des Messias wird von Jesaias so bestimmt hervorgehoben, daß die gegentheilige Behauptung mit dem klaren Wortlaute im Widerspruch steht. Das Particip. Präs. αἴρων (Vulg. qui tollit) statt des Futur. ist gesetzt, nicht um den Act der Erlösung prophetisch als schon gegenwärtig darzustellen (Meyer, Bisping), sondern um allgemein die dem Lamme Gottes zukommende Macht der wirklichen Sündentilgung auszudrücken. (Chrys., Mald.) Der Singular ἁμαρτία (peccatum) ist collectiv zu fassen: „omne peccatorum genus, aut quidquid est in mundo peccati.“ Mald. Diese sündentilgende Macht erstreckt sich aber auf die Sünden der ganzen Menschheit (= τοῦ κόσμου). — Die Frage, ob an unserer Stelle auch eine Mitbeziehung auf das jüdische Paschalamm anzunehmen sei, wird theils bejaht, theils verneint. Gegen diese Beziehung wird besonders der Umstand geltend gemacht, daß es zweifelhaft sei, ob die Idee eines sühnenden Opfers dem Paschalamme wirklich zu Grunde lag. Wenn wir aber festhalten, daß im N. T. das Paschalamm der Juden ausdrücklich als Typus des Messias hingestellt wird (1 Cor. 5, 7. Joh. 19, 36. cf. Exod. 12, 46), daß ferner das Paschamahl nach seiner historischen Beziehung auf die Befreiung der Juden aus der egyptischen Knechtschaft hinwies, und daß gerade das Blut des geschlachteten Paschalammes das Mittel zur Erlangung der Errettung war (cf. Exod. 12, 20 ff.), so kann eine Mitbeziehung auf das jüdische Paschalamm kaum zweifelhaft sein. Cf. Schäfer, rel. Alterth. p. 170 bis 173; Luthardt zur Stelle, und Cremer zu ἀμνός. Christus ist das antitypische Paschalamm, welches durch sein vergossenes Blut die Menschheit aus der Knechtschaft des Sündenwandels befreit hat. Cf. 1 Petr. 1, 19.

V. 30. Dieser Vers steht in enger Beziehung zu V. 29, da er eine Ergänzung desselben bildet. Dort hat der Baptista gesprochen von der Bedeutung Jesu als des Gotteslammes für die ganze Menschheit, hier zeichnet er unter Berufung auf einen früheren Ausspruch die Würde und Erhabenheit Jesu an sich: „Dieser ist es, von dem ich sagte: nach mir kommt ein Mann, der mir zuvorgekommen ist; denn er war früher als ich.“ Der Nachdruck liegt auf οὗτος, „dieser“, d. h. der soeben herankommende Jesus — und kein anderer — ist es, dem meine früher abgegebene Erklärung gilt: der nach mir Kommende besitzt eine

Würde, durch die er höher steht als ich, weil ihm ewiges Sein zukommt. Cf. die Erklärung des Ausspruches in V. 15. Wie der Evangelist Johannes keinen Zweifel darüber bestehen ließ, daß der historische Jesus der Messias, der fleischgewordene Logos sei (cf. die Erklärung zu V. 17), so erklärt hier auch der Baptista in der bestimmtesten Weise, daß der soeben zu ihm herankommende Jesus die Persönlichkeit sei, welcher seine früheren Erklärungen über den kommenden Messias und über die Würde und Erhabenheit desselben gelten. — Nachdem der Täufer Jesum als den Messias bezeugt hatte, oblag ihm die Aufgabe, die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses darzuthun. Dieser unterzieht er sich im folgenden Redeabschnitte, V. 31—34. Der Täufer berichtet hier, daß er an dem Eintreffen eines Himmelszeichens, welches ihm prophetisch als Erkennungszeichen des Messias vorausverkündet wurde (nämlich das Herabkommen des heiligen Geistes auf Jesum), Jesum als den Messias erkannte. Ist nun das Baptista-Zeugniß in einer göttlichen Offenbarung begründet, so muß es jeden Zweifel ausschließen. Aehnlich fassen den Zusammenhang Orig., Chrys., Mald., Corn. a Lap., Maier, Bisping.

V. 31. „Und ich kannte ihn nicht; aber damit er offenbar würde in Israel, deßhalb kam ich in Wasser taufend.“ Der Baptista beginnt mit der Erklärung, daß er Jesum „nicht kannte“. Die Antwort auf die Frage, wie lange dieses Nichtkennen dauerte, gibt der Context: bis zum Eintreffen des verheißenen Erkennungszeichens. Schwierig ist aber die Beantwortung der Frage, in welchem Sinne der Baptista von sich ein „Nichtkennen“ Jesu aussagt? Abgesehen von einigen Vermittelungsversuchen (August., Toletus) hat man diese Frage in dreifacher Weise zu beantworten gesucht. Die griechischen Exegeten (Chrys., Theophyl., Euthym.), auch lateinische (z. B. Mald., Corn. a Lap.), sowie neuere (Reischl, Jos. Grimm) denken an ein persönliches Nichtkennen: der Täufer habe Jesum, von dessen messianischer Würde er wußte, bis zur Begegnung bei der Taufe Jesu, persönlich nicht gekannt. Dieses persönliche Nichtkennen erklärt man vorzugsweise daraus, daß Johannes sich schon in frühen Jahren in die Wüste begeben habe. Cf. Luc. 1, 80. — Nach anderen Exegeten geht das „Nichtwissen“ auf die messianische Würde Jesu (z. B. Meyer, Luthardt): bis zur Taufe Jesu habe der Täufer nicht gewußt, daß Jesus der Messias sei. Mit dieser Auffassung ist unvereinbar 1. die gleich folgende Angabe des Zweckes der Bußtaufe des Baptista, 2. der Bericht des Lucas (1, 57 ff.) über

die wunderbaren Vorgänge im Hause des Zacharias bei der Geburt des Baptista, 3. die Aeußerung des Täufers bei dem Herannahen Jesu zur Taufe, worin er seine Erkenntniß der messianischen Würde Jesu bekundet. Cf. die Erklärung zu Matth. 3, 13 ff. Andere Exegeten endlich (unter den Katholiken Kuhn, Maier, Bisping) beziehen das „Nichtkennen“ zwar auch auf die messianische Würde und nicht auf die Person Jesu, fassen aber dasselbe nicht im absoluten, sondern nur im relativen Sinne. Johannes habe zwar von der messianischen Würde Jesu gewußt, aber dies sei ein relatives Nichtwissen gewesen, weil es noch nicht über jeden Zweifel erhaben war; ein Wissen, welches jeglichen Zweifel ausschloß, habe Johannes erst erlangt, als ihm bei der Taufe Jesu das verheißene Erkennungszeichen zu Theil geworden sei. Ich entscheide mich für die erste Erklärung, und zwar nicht bloß darum, weil sie die meisten Auctoritäten für sich hat, sondern weil sie am meisten contextgemäß zu sein scheint. Im V. 30 stellt der Baptista mit den Worten: „Dieser (nämlich der herannahende Jesu) ist es . . .“ die historische Persönlichkeit Jesu in den Vordergrund, und es ist darum nur contextgemäß, wenn im gleichfolgenden Verse in der Aussage: „ich kannte ihn nicht“ das Pronomen auf eben diese historische Persönlichkeit bezogen wird. Wenn gegen diese Auffassung der Einwand erhoben wird, es sei höchst unwahrscheinlich, daß Jesus und Johannes einander so lange persönlich unbekannt blieben, da ihre Mütter Verwandte waren (cf. Luc. 1, 36), so ist dagegen zu bemerken: eine subjective Meinung, so sehr sie auch begründet zu sein scheint, hat keine Berechtigung mehr, sobald das Gegentheil positiv bezeugt ist. — Wenngleich der Täufer bei seinem öffentlichen Auftreten Jesum noch nicht persönlich kannte, so war er sich doch seiner Aufgabe vollkommen bewußt. Als Zweck seiner Wassertaufe, d. h. seiner gesammten Wirksamkeit, wovon ein递haupttheil die Spendung der Wassertaufe war (cf. Matth. 21, 25), bezeichnet der Baptista die „Offenbarung“ Jesu für Israel, d. h. die Thätigkeit des Baptista hatte den Zweck, Jesum als den Messias den Juden zu offenbaren. Die Angabe des Zweckes der Wirksamkeit des Baptista bei Johannes läßt sich ganz leicht vereinbaren mit der Zweckangabe bei den Synoptikern (Matth. 3, 3. 6, Marc. 1, 4, Luc. 3, 3): nach seiner Bedeutung für das Volk hatte Johannes die Aufgabe, dieses durch Bußpredigt und Wassertaufe auf die bevorstehende Ankunft des Messias vorzubereiten (Synoptiker), nach seiner Stellung zu Christus hatte er die Aufgabe, den Messias dem Volke Israel kund zu machen.

V. 32. 33. Der Evangelist Johannes theilt zunächst den Bericht des Baptista über das ihm zu Theil gewordene Himmelszeichen mit: „Und es bezeugte Johannes und sprach: Ich habe geschaut den Geist herabsteigend wie eine Taube vom Himmel und er blieb auf ihm." Der Evangelist leitet den Bericht des Baptista mit den Worten: „und es bezeugte Johannes (scl. der Täufer) und sprach" zu dem Zwecke ein, um hervorzuheben, daß die Taufvorgänge nicht bloß für den Messias, sondern auch für seinen Vorläufer eine große Bedeutung hatten. Die Verse 33 und 34 geben Aufschluß über diese Bedeutung der Taufe Jesu für den Täufer. Die Partikel ὅτι (= quia) ist recitativ und bleibt im Deutschen weg. Mit den Worten „herabsteigend wie eine Taube" wird nicht die Art und Weise des „Herabkommens" des hl. Geistes verglichen mit dem sanften Fluge einer Taube, sondern die sichtbare Gestalt, welche der an sich unsichtbare hl. Geist bei dieser Gelegenheit annahm, wird verglichen mit der Gestalt einer Taube. Aus dem vergleichenden ὡς = wie, ergibt sich, daß der hl. Geist sich mit einer körperlichen Gestalt (cf. Luc. 3, 22) umgab, welche mit der Gestalt einer wirklichen Taube zu vergleichen war. Cf. die Erklärung zu Matth. 3, 16. Der Täufer bezeugte ferner, daß der hl. Geist, welchen er auf Jesum herabkommen sah, bleibend auf ihm ruhte: „und er blieb auf ihm". Der Uebergang aus der Participialconstruction (καταβαῖνον) in das verb. finitum (ἔμεινεν) wird gewöhnlich dahin erklärt, daß die Wichtigkeit dieses Verbleibens hervorgehoben werden soll. Cf. Winer p. 533. Anders Schegg in den Anmerkungen zur Stelle. Zur Construction μένειν ἐπ' αὐτόν in der Bedeutung: herabkommend über ihn blieb er auf ihm, cf. Wil. Grimm zu ἐπί. — Hier ist noch kurz das Verhältniß zu erörtern, in welchem unser Vers zu dem Berichte der Synoptiker über die Taufe Jesu steht. Als unbestreitbare Thatsache ist festzuhalten, daß das Johannesevangelium nicht einen Bericht über die Taufe Jesu an sich, sondern nur über das dem Baptista bei der Taufe zu Theil gewordene Zeichen enthält, während die synoptischen Evangelien die Taufe Jesu an sich und zwar in ihrer speciellen Bedeutung für Jesus, als Einweihung in sein messianisches Amt, erzählen. Diese Verschiedenheit tritt äußerlich schon darin hervor, daß in den synoptischen Evangelien die Evangelisten selbst den Taufact erzählen, während das Johannesevangelium nur den Bericht des Täufers mittheilt. Mit der verschiedenen Zweckbestimmung der Berichte ist aber auch die Verschiedenheit des Inhaltes derselben gegeben. Für den Baptista handelte es sich,

wie aus dem Contexte zu ersehen ist, lediglich darum, feierlich zu constatiren, daß er bei der Taufe Jesu das ihm verheißene Erkennungszeichen Jesu, nämlich das Herabkommen des hl. Geistes auf Jesum gesehen habe; die weiteren Thatsachen, nämlich das Sichöffnen des Himmels, die Himmelsstimme nach der Taufe u. s. w., worüber die Synoptiker berichten, lagen für seinen Zweck abseits, weßhalb er davon nicht spricht. — Im V. 33 gibt der Baptista Aufklärung darüber, wie er aus dem V. 32 mitgetheilten Himmelszeichen Jesum erkannt habe: weil ihm dasselbe schon früher durch eine specielle Offenbarung Gottes als Erkennungszeichen des Messias bezeichnet worden war: „und ich kannte ihn nicht; aber der mich sandte zu taufen im Wasser, der sprach zu mir: auf welchen du gesehen haben wirst den hl. Geist herabsteigen und bleiben auf ihm, der ist es, welcher tauft im hl. Geiste". Der Sender (= ὁ πέμψας) des Täufers, nämlich Gott (cf. Luc. 3, 2) theilte diesem in einer Offenbarung (= εἶπεν, dixit) das bestimmte Himmelszeichen als Erkennungszeichen Jesu mit. Die Zeit, wann ihm diese Offenbarung zu Theil ward, gibt der Baptista nicht an; aber aus der engen Beziehung, in welcher dieses Himmelszeichen zur Thätigkeit des Johannes stand, dürfen wir mit größter Wahrscheinlichkeit folgern, daß ihm gleichzeitig mit dem Auftrage zu predigen, auch die Offenbarung des Erkennungszeichens zu Theil ward. Das Pron. οὗτος steht nachdrucksvoll und zeigt wiederum, daß es sich für den Baptista um ein Erkennungszeichen der Persönlichkeit Jesu und nicht seiner Würde handelte. Diese Auffassung wird überdies noch bestätigt durch die Synoptiker (cf. Matth. 3, 11 und die Parallelen), welche berichten, daß der Baptista schon vor der Taufe Jesu den nach ihm „Kommenden" als einen Täufer im hl. Geiste charakterisirte. Die Taufe „im hl. Geiste" ist aber die messianische Taufe, und der Spender derselben ist der Messias. Cf. die Erklärung zu Matth. 3, 11.

V. 34. Den erkannten Jesus, den Messias, hat der Baptista sogleich als Sohn Gottes bezeugt: „Ich habe geschaut (nämlich das verheißene Himmelszeichen) und habe bezeugt, daß dieser ist der Sohn Gottes". Das Perfect. μεμαρτύρηκα „ich habe bezeugt" weiset zurück auf die vergangene Zeit, in der der Täufer das Himmelszeichen schaute: Damals habe ich bezeugt ... Cf. Winer p. 256. Die Worte: „Dieser ist der Sohn Gottes" sind nicht etwa eine einfache Umschreibung für „welcher taufet im hl. Geiste" (= Messias), sondern sie heben aus dem Messiasbegriffe ein bestimmtes Moment hervor: Jesus ist der

Messias, welcher die im A. T. verheißene Geistestaufe spendet und als solcher ist er zugleich der wesenhafte Sohn Gottes, selbst göttlicher Wesenheit. Cf. die Erklärung zum Bekenntnisse Petri bei Matth. 16, 16. Das hier mitgetheilte Zeugniß bildet den Höhepunkt der Thätigkeit des Baptista: Jesus, der Messias, wurde bei der Taufe durch eine Himmelsstimme als der „geliebte Sohn Gottes“ declarirt (cf. Matth. 3, 17), und sogleich hat ihn sein Vorläufer als solchen bezeugt.

Die ersten Jünger Jesu. 1, 35—52 (Vulg. 35—51).

Dieser Abschnitt erzählt die Berufung der ersten Jünger Jesu. Sie erfolgte am Jordan unmittelbar nach der Versuchung Jesu und noch bevor er seine erste Wirksamkeit in Galiläa begann. Von den berufenen Persönlichkeiten gehörten nach der ausdrücklichen Bemerkung des Evangelisten zwei bisher dem Kreise der Johannesjünger an, aber es ist höchst wahrscheinlich, daß alle vom Herrn am Jordan Berufenen zuvor Johannesjünger waren. Es ist diese Berufung zu fassen als erste Sammlung von Gläubigen überhaupt; noch nicht treten die hier Berufenen, welche später alle in den Apostelkreis aufgenommen wurden, in jenes engere Jüngerverhältniß, das in der ungetheilten Nachfolge Jesu bestand, und das Verlassen der bisherigen Lebensverhältnisse zur nothwendigen Voraussetzung hatte. Die Einfachheit des Berichtes ist eine Gewähr seiner Wahrheit, die Lebendigkeit und Genauigkeit sind ein Beweis dafür, daß der Verfasser des Evangeliums Augen- und Ohrenzeuge der Vorgänge war.

V. 35. 36. „Am folgenden Tage stand Johannes wiederum da und zwei von seinen Jüngern, und als er auf den herumwandelnden Jesus blickte, spricht er: „Sehet das Lamm Gottes“. Die Zeitbestimmung „am folgenden Tage“ weiset zurück auf V. 29 und gibt ganz bestimmt den Beginn der Berufung von Gläubigen Christi an. Johannes „stand da“, nämlich am Tauforte, der zugleich Schauplatz der Ereignisse des vorhergehenden Tages war (cf. V. 19 ff. und 29 ff.). Nach Mald. ist das Verb. „dastehen“ gewählt als Ausdruck der nachhaltenden Wirkung, welche im Baptista die Begegnung mit Jesus am vorhergehenden Tage hervorbrachte: stetit quasi admirabundus, quasi stupore defixus; nach anderen Exegeten (Bisping, Haneb.) soll nur ausgesagt werden, daß Johannes dastand, beschäftigt mit Lehren und Taufen. Ueber die zwei Jünger cf. V. 40. Johannes sieht Jesum „wandeln“ und

zwar, wie aus dem Folgenden sich mit Wahrscheinlichkeit ergibt, in der Richtung nach seinem Aufenthaltsorte hin. Entfernt von Baptista wandelt Jesus, ohne mit ihm in persönlichen Verkehr zu treten, denn es mußte vom Anfange an der irrigen Meinung vorgebeugt werden, als sei Jesus ein Johannesjünger, es mußten von vorneherein die Wege des neuen Testamentes von jenen des alten geschieden werden. Cf. Han. Schegg. Es geschah ohne Zweifel in Folge göttlicher Fügung, daß der Täufer, der geistige Wegebereiter des Messias, mit diesem so wenig in persönlichen Verkehr trat. Bis zur Taufe Jesu bestand zwischen beiden kein persönlicher Verkehr (cf. 1, 31). Bei der Taufe fand zwischen beiden nur eine kurze Unterredung statt (cf. Matth. 3, 13—15), und über das persönliche Verhältniß beider nach der Taufe wissen wir nur, daß Johannes Jesum einmal an sich herankommen sah (1, 29), daß er ihn einmal in der Nähe seines Taufortes wandeln sah (1, 36), daß während des Aufenthaltes Jesu in Judäa Johannes höchstwahrscheinlich in der Nähe taufte (cf. 3, 23), endlich, daß Johannes vor seinem Lebensende eine Gesandtschaft an Jesum abschickte (cf. Matth. 11, 2). Ein unmittelbares Zusammentreffen beider nach der Taufe Jesu wird nur einmal angedeutet (cf. Joh. 1, 29), nicht aber ausdrücklich erzählt. Die Nähe Jesu veranlaßt den Baptista vor den zwei Jüngern, von denen er gerade umgeben war, das am Tage vorher abgelegte Zeugniß über Jesus zu wiederholen. Cf. V. 29. Diese Zeugnißablegung hatte den Zweck, die Jünger an Jesum zu weisen, und der Baptista bekundet sich hier als Vorbote Christi, da er seine Jünger an Jesum weiset. — Das griechische ἴδε ist der Form nach Imperativ von εἶδον und die Accentuation ἴδε statt ἰδέ gehört der späteren Gräcität an. Gewöhnlich ist das Wort im N. T. Interjectionspartikel. Cf. Wil. Grimm und Winer p. 49.

V. 37. Erfolg des Zeugnisses des Baptista bei den Jüngern: „und es hörten ihn die zwei Jünger reden und gingen Jesu nach“. Das Verbum ἀκολουθεῖν (von α cop. und κέλευθος, der Weg) bezeichnet hier einfach „nachgehen“ und nicht wie gewöhnlich „gläubig sich anschließen“; der gläubige Anschluß war erst eine Folge des Verweilens der Jünger bei Jesus.

V. 38. 39. „Jesus aber wandte sich um, und da er sie nachgehen sah, sprach er zu ihnen: Was suchet ihr? Sie aber sprachen zu ihm: Rabbi, was verdolmetscht heißt: Meister, wo wohnest du?“ Nur in ehrfurchtsvoller Ferne wagten die Jünger Jesu nachzufolgen, denn Jesus hörte nicht ihre Schritte, sondern er bemerkte nur ihr Nach-

kommen, als er sich umwandte. In entgegenkommender Liebe spricht Jesus die Jünger an, um so die weitere Unterredung einzuleiten: „ut verecundantes timentesque interrogare alloquique animaret et ad colloquium alliceret“ Mald. Nach dem Wohnorte Jesu (= μένειν) fragen die Jünger nicht aus Neugierde, sondern in Folge des tiefen Eindruckes, welchen das Baptista-Zeugniß auf sie gemacht hat: sie möchten gerne wissen, wo der als das Lamm Gottes Bezeugte, der sich eben so liebevoll zu ihnen herabgelassen hat, wohnt, um in die Möglichkeit versetzt zu werden, in trauter Einsamkeit von ihm weiteren Unterricht zu empfangen. Das Verlangen, von Jesu unterrichtet zu werden, bekunden die Jünger auch durch die Anrede „Rabbi“, d. h. Lehrmeister. Ῥαββί (Tischend. ῥαββεί) war bei den Juden gewöhnliche Bezeichnung eines Lehrers; seiner Etymologie nach bezeichnet das Wort den Großen. — Die Vulgata hat die Verse 38. 39 des griechischen Textes in einen Vers (38) zusammengezogen, so daß von V. 40, respective V. 39 an bis zum Schluß des Kapitels eine Differenz in der Verszählung stattfindet.

V. 40 (Vulg. V. 39). Jesus bietet mehr als von ihm erbeten ward; denn auf die Frage nach dem Wohnorte antwortet er gleich mit der Aufforderung, zu ihm zu kommen. Bedeutungsvoll steht neben dem „Kommet“ noch „und sehet“. Der Eine von den Jüngern, Andreas, gibt Andeutungen über das, was sie bei Jesus gesehen haben. Cf. V. 42 (Vulg. 41). Der Einladung folgend, „blieben sie bei ihm jenen Tag. Es war aber ungefähr die zehnte Stunde.“ Nach jüdischer Stundenzählung war die zehnte Stunde um 4 Uhr Nachmittags, so daß der Ausdruck „jenen Tag“ nur den Rest des Tages, von 4 Uhr Nachmittags an bezeichnet. Die genaue Zeitangabe verräth den Evangelisten als den Einen der beiden Jünger und bekundet zugleich den tiefen Eindruck, welchen die erste Begegnung mit Jesus auf ihn gemacht hat. Ueber den Gegenstand der Unterredung berichtet der Evangelist nichts; aber aus der Veranlassung derselben (cf. V. 36), sowie aus der Aeußerung des Andreas seinem Bruder gegenüber (cf. V. 42, Vulg. 41), können wir mit Sicherheit schließen, daß die messianische Würde Jesu Gegenstand der Belehrung war. — Einzelne Exegeten (Olshausen, Ebrard, Tholuck, Rettig und Isenberg) nehmen an, Johannes zähle die Tagesstunden nicht nach jüdischer Weise von 6 Uhr Früh an, sondern nach römischer Art von 12 Uhr Mitternacht an. Cf. noch Gottfr. Jäger, Beiträge zur Evangelien-Auslegung p. 29—34.

V. 41 (Vulg. V. 40). Nachträglich bemerkt der Evangelist, daß Andreas, der Bruder des Simon Petrus, einer von diesen zwei Jüngern war. Wer war der andere Johannesjünger? Aus der Gewohnheit des Evangelisten Johannes, seinen Namen nicht zu nennen, aus der Anschaulichkeit der Erzählung und insbesondere aus der genauen Zeitangabe haben ältere und neuere Exegeten mit Recht gefolgert, daß der Evangelist selbst dieser andere Jünger gewesen sei. Die Meinung, es sei entweder Jacobus major oder überhaupt eine sonst nicht weiter bekannte Persönlichkeit gewesen (Mald.), ist reine Conjectur. Die Benennung „Simon Petrus" ist vom Standpunkte des Evangelisten aus gebraucht.

V. 42. 43 (Vulg. 41. 42). Simon Petrus, durch seinen Bruder Andreas herbeigeführt, wird Schüler Jesu. „Dieser findet zuerst seinen (eigenen) Bruder Simon und spricht zu ihm: wir haben den Messias gefunden, was verdolmetscht ist Christus." Vorerst sind hier zwei Fragen zu beantworten: 1. ob πρῶτος (= primus) oder πρῶτον (= primum Vulg.) zu lesen ist, und 2. ob ἴδιος in der ursprünglichen Bedeutung „eigen, eigenthümlich" festzuhalten ist, oder ob es bloß an Stelle des Possessivpronomens steht. Tischendorf hat nach vielen Handschriften (ℵLΓ . . .) und Vätern πρῶτος aufgenommen, während Lachm., Treg. nach bedeutenden Handschriften (ℵ^c^AB . . .), Verss. (Itala, Vulg.) und Vätern πρῶτον lesen. Die zweite Leseart dürfte festzuhalten sein, weil sie stark bezeugt ist, und auch dem Contexte völlig entspricht. Ferner ist unbestreitbar, daß ἴδιος in der späteren Gräcität und im N. T. neben der ursprünglichen Bedeutung auch in der abgeschwächten Bedeutung eines einfachen Possessivpronomens gebraucht wird. Cf. Wil. Grimm zu ἴδιος. Mit Rücksicht auf die verschiedene Leseart πρῶτος oder πρῶτον und auf die verschiedene Auffassung von ἴδιος können die Worte in dreifacher Weise erklärt werden. 1. Wird πρῶτον festgehalten und ἴδιος einfach als Possessivpronomen gefaßt, so ist das Neutrum πρῶτον als Näherbestimmung zum Verbum „finden" zu beziehen, und darnach ist der Sinn folgender: Andreas ging in der Freude, den Messias gefunden zu haben, vom Wohnorte Jesu weg, um überhaupt Jemanden zu finden, dem er sein Glück mittheilen könnte, und bei diesem Suchen traf er zuerst auf seinen Bruder Simon. So scheint auch die Vulgata (invenit hic primum fratrem suum Simonem) den griechischen Text gefaßt zu haben. 2. Wird zwar das Neutrum πρῶτον festgehalten, aber ἴδιος in der ursprünglichen Bedeutung genommen, dann haben die

Worte den Sinn: Andreas eilte von Jesus weg, um entweder seinen eigenen Bruder oder den Bruder des Mitjüngers, der zugleich mit ihm bei Jesus war, auffindig zu machen, und bei diesem Suchen fand er zuerst „seinen eigenen" Bruder und nicht den Bruder des Mitjüngers. 3. Wird endlich das Masculinum πρῶτος festgehalten (Meyer, Luthardt, Bisping u. A.), so ist dasselbe zum Substantiv „Andreas" zu beziehen, und der Sinn ist folgender: Andreas und der andere Jünger (Johannes) gingen von Jesus weg, jeder zu dem Zwecke, um seinen Bruder zu suchen; Andreas war aber der Glücklichere, weil er der Erste war, der seinen Bruder fand. Wird aber Andreas der Erste genannt, der seinen Bruder fand, so scheint damit angedeutet zu werden, daß auch der andere Jünger seinen Bruder gefunden und zu Jesus geführt habe, wenngleich später. Somit wäre Jakobus der vierte Jünger. — Die Freudenbotschaft, welche Andreas seinem Bruder bringt, lautet: „Wir haben den (erwarteten) Messias gefunden", wozu der Evangelist die Interpretation fügt: „was verdolmetscht ist Christus". Aus dieser Aeußerung des Andreas können wir schließen auf den Inhalt der Unterredung zwischen Jesu und den zwei Jüngern, auf den Erfolg der Belehrung Jesu, sowie auf die Sehnsucht, mit welcher Andreas die Ankunft des verheißenen Messias erwartete. Das griechische Μεσσίας, welches sich nur hier und 4, 25 findet, ist das gräcisirte מָשִׁיחַ der hebräischen Sprache, und Χριστός = Gesalbter ist griechische Uebersetzung des hebräischen Ausdruckes. Cf. 1, 17. — Als Jesus den herbeigeführten Simon anblickte, sprach er zu ihm: „Du bist Simon, der Sohn des Jonas, du wirst Kephas genannt werden, was verdolmetscht wird Petrus." Das „Anblicken" ist, wie aus der folgenden Anrede sich ergibt, von dem unmittelbar das Innere durchschauenden Blicke Jesu als des Herzenskundigen (cf. 2, 25) zu verstehen. Mit diesem Blicke schaute Jesus die Glaubensfestigkeit und die Entschiedenheit Simons, die ihn zum Fundamente der Kirche Christi befähigten und auf diese künftige Bestimmung weiset der jetzt verheißene Name Kephas „Fels" bereits hin. Das Futurum „du wirst genannt werden" drückt bestimmt aus, daß es sich für die Gegenwart nur um eine Verheißung handelt: bei der ersten Begegnung verheißt Jesus dem Simon den Namen Petrus (gegen Mald.), bei der Wahl zum Apostelamte hat er ihm den verheißenen Namen beigelegt (Marc. 3, 16, Luc. 6, 14), bei der Verheißung des Primates hat er den beigelegten Namen erklärt (gegen Corn. a Lap. u. A., welche erst mit der Verheißung des Primates die Namensgebung ver-

binden). Cf. die Erklärung bei Matth. 10, 3. 16, 18. — Es erübrigt uns noch, die Frage zu beantworten, wann Simon Petrus zu Jesus geführt wurde? Aus der ganz bestimmten Zeitangabe des nachfolgenden Verses, „am darauffolgenden Tage", welche sich auf V. 35 zurückbezieht, ergibt sich, daß alle von V. 35 an erzählten Vorgänge auf einen und denselben Tag zu verlegen sind. Wir haben somit festzuhalten, daß Andreas sogleich nach dem Weggange von Jesus seinen Bruder suchte, ihn fand, und noch vor dem Morgen des folgenden Tages zu Jesus führte. So Mald. u. A. Schon bei der ersten Begegnung Jesu mit seinen Jüngern tritt uns entgegen: „in Christo ad docendum caritas, in discipulis ad discendum ardor" Mald. Vom Contexte nicht begünstigt ist die Behauptung, daß Simon Petrus erst am nachfolgenden Tage zu Jesus geführt wurde (de Wette, Luthardt, Jäger u. A.).

V. 44. 45 (Vulg. 43. 44). Philippus wird vom Herrn unmittelbar und direct berufen: „Am darauffolgenden Tage wollte er (nämlich Jesus) nach Galiläa gehen und er trifft den Philippus, und es spricht zu ihm Jesus: folge mir." Die Zeitbestimmung „am darauffolgenden Tage" weiset, wie schon bemerkt, auf V. 35 zurück. Der Evangelist macht einen näheren Umstand bekannt, unter dem die Berufung des Philippus erfolgte, nämlich als Jesus im Begriffe war, von seinem bisherigen Wohnorte am Jordan nach Galiläa abzureisen. Es ist festzuhalten, daß die Berufung noch am Jordan, und zwar kurz vor Jesu Abreise nach Galiläa erfolgte, und nicht erst in Galiläa. Das Verbum ἀκολουθεῖν (Vulg. sequi) ist hier von der gläubigen Nachfolge zu verstehen. — Der Evangelist fügt noch die Bemerkung an, daß Philippus aus Bethsaida, dem Heimatsorte des Andreas und Petrus, gebürtig war. Bethsaida, seiner Etymologie nach = domus venationis seu piscationis, war ein kleines Städtchen am westlichen Ufer des See's Genesareth, auch Bethsaida Galiläas genannt (cf. 12, 21), zum Unterschiede von Bethsaida Julias in Gaulonitis, welches am nordöstlichen Ufer desselben See's gelegen war. Cf. 6, 1 und Riehm, Handwörterbuch des bibl. Alterthums. Der hier erwähnte Philippus ist ohne Zweifel der nachmalige Apostel gleichen Namens, welcher in den Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 3, Marc. 3, 18, Luc. 6, 14) neben Bartholomäus aufgeführt wird. In der evangelischen Geschichte wird er noch erwähnt Joh. 6, 6 ff. 12, 21. 14, 8.

V. 46 (Vulg. 45). Von diesem Verse an erzählt der Evangelist, wie Nathanael durch die Vermittelung des Philippus Jünger Jesu

wurde. „Es findet Philippus den Nathanael und spricht zu ihm: Von welchem geschrieben hat Moses im Gesetze (Deuteron. 18, 15, cf. die Erklärung zu V. 21) und die Propheten, den haben wir gefunden, Jesum, den Sohn Josefs von Nazareth.“ Verschieden beantwortet wird die Frage, wo und wann Nathanael zu Jesus geführt wurde? Wahrscheinlich ist, daß er noch am Tage der Berufung des Philippus und zwar vor der Abreise Jesu nach Galiläa aufgesucht und herbeigeführt wurde (Mald.), weniger wahrscheinlich ist die Annahme, die Herbeiführung sei während der Reise nach Kana erfolgt (Meyer, Luthardt), sicher unrichtig ist es, Kana selbst, den Geburtsort Nathanaels (cf. 21, 2) als Schauplatz anzunehmen, Corn. a Lap. Philippus bezeichnet Jesum als jenen, von welchem (= ὃν ἔγραψεν. Vulg. quem scripsit) Moses und die Propheten geschrieben, d. h. als den von diesen verheißenen Messias. Diese Aeußerung gibt wieder eine werthvolle Ergänzung zu V. 44 (Vulg. 43), wo die Berufung des Philippus mit den einfachen Worten: „folge mir“ erzählt wird. Es ergibt sich aus diesen Worten, daß sich an die Berufung des Philippus entweder sogleich eine kurze Belehrung anschloß, oder daß die erhabene Persönlichkeit Jesu auf ihn einen solchen Eindruck machte, daß er keine Zweifel mehr bezüglich seiner messianischen Würde hegte. Cf. 47. Bisher theilt er noch die Meinung der Volksmenge, daß Jesus Sohn Josefs sei, und hält dessen bisherigen Aufenthaltsort zugleich für den Geburtsort. Johannes, welcher die Aeußerungen historisch getreu erzählt, hatte keine Veranlassung den Irrthum zu berichtigen, weil seinen Lesern der wahre Sachverhalt hinlänglich bekannt war. — Wer ist der hier genannte Nathanael? Corn. a Lap. hat die biblischen Argumente zusammengestellt, welche es höchst wahrscheinlich machen, daß der Nathanael des Johannes mit dem Bartholomäus der Synoptiker identisch sei, und die überwiegende Mehrzahl der neueren Exegeten hält an dieser Auffassung fest, ohne wesentlich neue Beweisgründe vorzuführen. Die Argumentation ist folgende: Da alle übrigen am Jordan berufenen Jünger später in den Apostelkreis aufgenommen wurden, so ist es schon an sich höchst unwahrscheinlich, daß der neben Simon bei der ersten Begegnung am meisten vom Herrn ausgezeichnete Nathanael von der Apostelwürde sollte ausgeschlossen worden sein. Nun wird aber 21, 2 Nathanael in solcher Weise zwischen Persönlichkeiten aufgeführt, welche Apostel waren, daß an seiner Apostelwürde nicht zu zweifeln ist. Wenn aber dem Nathanael die apostolische Würde zukommt, so muß er mit einer in den vier Apostelverzeichnissen

aufgeführten Persönlichkeit identisch sein. Auch dieser Nachweis läßt sich mit größter Wahrscheinlichkeit führen. Beachten wir, daß in drei Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 3, Marc. 3, 18, Luc. 6, 14) gleichmäßig auf Philippus, der Nathanael zu Jesum führte, Bartholomäus folgt, und daß dieser Name sich schon nach seiner Form als Patronymicum verräth (= Sohn des Tholmai), so dürfen wir mit Recht schließen, daß der Nathanael des Johannes mit dem Bartholomäus der Synoptiker identisch ist. Der volle Name dieses Apostels lautete also: Nathanael, Sohn des Tholmai; und Nathanael ist seiner Etymologie nach = Geschenk Gottes. Unbegründet ist die Behauptung, daß Nathanael identisch sei mit Simon, dem Kananäer (Matth. 10, 4); denn das dem Namen beigesetzte Καναναῖος weiset nicht auf die Stadt Kana hin, sondern bezeichnet diesen Apostel als einen vormaligen Eiferer (chald. קַנְאָן = ζηλωτής. Luc. 6, 15) für das mosaische Gesetz. Nicht stichhältig ist der von Augustinus, Toletus und Maldonat gegen die Identität des Nathanael und Bartholomäus vorgebrachte Grund, daß der Nathanael des Johannes ein Gesetzeslehrer sei, während Jesus nur ungelehrte Männer zu Aposteln gemacht habe. Nach Eusebius (H. E. V. 13) soll Bartholomäus bis nach Indien (Yemen) gekommen und dorthin das Matthäusevangelium in der Ursprache gebracht haben.

V. 47 (Vulg. 46). Gegenüber der Mittheilung des Philippus erhebt Nathanael einen Einwand mit den Worten: „Kann aus Nazareth etwas Gutes sein?" Die Mehrzahl der älteren Erklärer (z. B. Chrys., Cyrill., Theophyl.) und auch neuere (Luthardt, Keil) meinen, Nathanael mache diese Einwendung mit Rücksicht auf die prophetische Verheißung (Michäas 5, 2), daß Bethlehem der Geburtsort des Messias sei. Nach anderen (Mald., Hug, Lücke, Brückner) scheint dem Nathanael Nazareth seiner Kleinheit und Unbekanntheit wegen nicht der Ort sein zu können, aus dem etwas Gutes, schon gar der Messias kommen könne. Andere (Meyer, Haneberg) meinen, daß Nazareth in ganz besonders üblem Rufe gestanden habe, worauf das allgemeine „etwas Gutes" deute. — Den Einwand des Nathanael beantwortet Philippus mit der Aufforderung: „Komm und siehe!" Mit diesen Worten bezeugt Philippus zunächst den tiefen Eindruck, welchen die Persönlichkeit Jesu auf ihn selbst gemacht hatte, und dann drückt er die feste Zuversicht aus, daß der persönliche Verkehr mit Jesus geeignet sein werde, alle Zweifel des Nathanael zu beseitigen.

V. 48 (Vulg. 47). Nathanael leistet der Aufforderung des Philippus Folge und bevor er noch mit Jesus zusammenkam, erfuhr er schon, was ihm in Aussicht gestellt ward; denn als Jesus ihn zu sich herankommen sah, sagte er von ihm: „Siehe, in Wahrheit ein Israelit, in welchem kein Falsch ist". In grammatischer Beziehung ist zu bemerken, daß der Relativsatz „in welchem kein Falsch ist" gewöhnlich (anders Keil) als eine Erläuterung der Worte „in Wahrheit ein Israelit" gefaßt wird: er ist ein Israelit in der wahren Bedeutung des Wortes und bekundet dies durch seine lautere, aufrichtige Gesinnung. Aeltere (Mald., Corn. a Lap.) und neuere Exegeten finden in diesen Worten einen Hinweis auf Genes. 25, 27, wo Israel ein gerader, rechtschaffener Mann genannt wird. Christus wollte sagen, Nathanael sei: „homo antiqua probitate simplicitateque, qualis fuerat Jacob, quasi qui ejusmodi moribus non essent, vere filii non essent Israel". Mald.

V. 49 (Vulg. 48). Weil Nathanael sich vom Herrn erkannt sieht, bevor er noch ein Wort mit ihm gesprochen hat, so fragt er staunend: „Woher kennst du mich?" Darauf offenbart sich Jesus dem Nathanael als einen mit göttlichem Blicke ausgerüsteten Seher, und gibt dadurch Antwort auf die an ihn gestellte Frage: „Bevor Philippus dich rief, als du unter dem Feigenbaume warst, sah ich dich". Vorerst ist mit August., Mald., Cyrill., Euthym. und Neueren festzuhalten, daß der Heiland von einem Verweilen des Nathanael unter einem bestimmten Feigenbaume spricht, das nicht damals stattfand, als Philippus ihn rief, sondern schon früher; denn aus dem ganzen Contexte ergibt sich, daß Nathanael sich unter dem Feigenbaume völlig unbemerkt wußte. Es wurde somit Nathanael unter dem Feigenbaume von Philippus weder aufgefunden, noch von dort weg zu Jesus geführt (Chrys., Theophyl.) Womit sich Nathanael unter dem Feigenbaume beschäftigte, sagt der Evangelist nicht; aber aus dem Zusammenhange geht klar hervor, daß dieser Aufenthalt unter dem Feigenbaume einen wichtigen Moment im Leben des Nathanael bildete, und darum ist auch die Aufdeckung desselben entscheidend für die Zukunft des Nathanael. Verschieden erklärt wird die Aussage Jesu: „ich sah dich". Die älteren Exegeten und auch neuere (z. B. Lücke, Luthardt) fassen die Worte als directe Erklärung Jesu, daß er das Innere, die inneren Vorgänge in Nathanael geschaut habe, und Maldonat erörtert ausdrücklich die Frage, warum Jesus gesagt habe: ich „sah" dich statt: ich „erkannte" dich; hingegen finden einige neuere Exegeten in den Worten nur ein Sehen der äußeren

Persönlichkeit des Nathanael ausgesagt. Indessen begründen diese verschiedenen Auffassungen der Aussage Jesu keine Verschiedenheit des Sinnes, der durch den Context genau bestimmt ist. Nach dem Zusammenhange ist es nämlich zweifellos, daß sich Jesus mit den Worten „ich sah dich“ dem Nathanael als solchen offenbart, dem das Vermögen eines überallhin reichenden Blickes, eines räumlich nicht beschränkten Schauens zukommt. Besitzt aber Jesus ein solches Schauen, dann kommt ihm auch die Macht zu, das Innere des Menschen zu durchschauen. Beachten wir aber, daß Jesus hier Antwort gibt auf die Frage: „woher kennst du mich?“ so ergibt sich, daß der Heiland mit den Worten: „ich sah dich“ vorzugsweise auf sein Vermögen, das Innere des Menschen zu durchschauen, hinweiset.

V. 50 (Vulg. 49). Die Wirkung, welche die Antwort Jesu auf Nathanael machte, bekundete dieser durch das Bekenntniß: „Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels.“ Zur Anrede Rabbi (Meister), cf. V. 39; die Bezeichnung „der Sohn Gottes“ ist im eigentlichen Sinne (= wesenhafter Sohn Gottes) zu fassen, und zwar aus folgenden Gründen: sie ist veranlaßt durch die Selbstoffenbarung Jesu, wodurch er sich als mit göttlichem Wissen ausgerüstet bekundete, und sie ist durch den beigesetzten Artikel im griechischen Texte: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ bestimmt determinirt: „accedit, quod ad nomen filii, sicut ad nomen regis, Graecum articulum adjungit. Quemadmodum ergo non intelligit quemlibet regem Israel, sed illum singularem regem Messiam, ita non qualemcunque, sed illum unicum et naturalem filium intelligit.“ Mald. Die Frage, ob denn Nathanael jetzt schon eine, wenn gleich nicht völlig entwickelte und darum noch vielfach unklare Vorstellung von der göttlichen Natur des Messias haben konnte, muß mit aller Entschiedenheit bejaht werden. Auf die göttliche Natur Jesu (des Messias) zu schließen, konnte Nathanael schon dadurch veranlaßt werden, daß Jesus ihm sein göttliches Wissen offenbarte. Dieser Schluß lag für Nathanael um so näher, als das A. T., aus welchem Jesus selbst seinen göttlichen Ursprung den Pharisäern gegenüber erweiset (cf. Matth. 22, 41—46), die göttliche Natur des Messias lehrt. Cf. Zschokke, Theologie der Propheten des alten Testamentes, p. 110—128. Zudem dürfen wir auch noch das Zeugniß des Baptista zur Erklärung dieses Bekenntnisses heranziehen; denn Nathanael war, wie wahrscheinlich alle am Jordan Berufenen, vorher Johannesjünger. Cf. Corn. a Lap.

V. 51. 52 (Vulg. 50. 51). Der Heiland lobt zuerst den Nathanael um des abgelegten Bekenntnisses willen: „Weil ich dir sagte, daß ich dich unter dem Feigenbaume sah, glaubst du(?)", dann verheißt er ihm zur Bekräftigung des vorhandenen Glaubens größere Wunder: „Größeres als dieses (nämlich was du gesehen hast) wirst du sehen." Aeltere und neuere Erklärer fassen πιστεύεις als Frage; die Vulgata nimmt den Satz als einfache Aussage. — In nachdrucksvoller, an alle Jünger gerichteter Rede gibt nun Jesus Aufschluß über die größeren Erweise seiner göttlichen Würde. „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: ihr werdet (von jetzt an) den Himmel geöffnet und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen auf den Menschensohn." Das doppelte „Amen" ist der johanneischen Darstellung eigenthümlich, die Synoptiker haben nur das einfache Amen als Betheuerungspartikel. Die Worte ἀπ' ἄρτι, „von jetzt an", welche die Recepta und Tischendorf (in den früheren Ausgaben) aufgenommen haben, fehlen in bedeutenden Handschriften (ℵBL...) und Versionen (Itala und Vulgata), und wurden darum von Lachmann, Tregelles, Tischend. 8. Ausg. gestrichen. Jedenfalls ist dieser Beisatz, der nachdrucksvoll den Beginn der messianischen Heilszeit hervorheben soll, sehr alt, denn er findet sich schon in der Peschito. Der hier mitgetheilte Ausspruch Jesu ist in alter und neuerer Zeit sehr verschieden erklärt worden. Cf. die Erklärungen der alten Exegeten bei Mald. und Corn. a Lap. Diese Verschiedenheit der Auffassung der Stelle ist ein Beweis ihrer Schwierigkeit. Ich glaube, daß das richtige Verständniß am leichtesten auf folgendem Wege gewonnen werden kann. Weil das nach Genesis 28, 12 dem Patriarchen Jakob (Israel) zu Theil gewordene Traumgesicht mit fast denselben Worten beschrieben wird, deren sich hier Jesus bedient: „Und er sah im Traume eine Leiter aufgestellt auf der Erde, aber deren Spitzen hinanreichend an den Himmel, und die Engel Gottes stiegen auf und nieder auf derselben", und weil der Heiland soeben den Nathanael einen Israeliten in Wahrheit, d. h. einen wahren Nachkommen Jakobs genannt hat, so dürfen wir mit Recht schließen, daß Jesus, als er die Worte dieses Verses sprach, die Stelle in der Genesis im Auge hatte. So August., Mald., Corn. a Lap. u. A. Besteht aber dieser Zusammenhang, so ist der Sinn der Stelle in der Genesis auch maßgebend für die Erklärung der Worte bei Johannes. Durch das in der Genesis erzählte Traumgesicht wurde dem Patriarchen Jakob die Wahrheit symbolisirt, daß Jehova in ununterbrochenem Verkehre stehe mit den Seinigen, daß

er ihnen in seinen Dienern stets zur Hilfe und zum Schutze nahe sei. Cf. Keil, biblischer Commentar über Genesis und Exodus. Darnach ist an unserer Stelle der „geöffnete Himmel“ eine bildliche Darstellung der Wahrheit, daß mit dem Beginne der messianischen Zeit die durch die Sünde unterbrochene Verbindung zwischen dem Himmel und der Erde wieder hergestellt sei, daß der Himmel den Menschen nun offen stehe, und diesen die Möglichkeit geboten sei, in denselben einzugehen: significatur, coelum per quattuor annorum millia hominibus ob peccata clausum, per Christum fore reserandum. Corn. a Lap. Ferner ist das „Auf- und Niedersteigen“ der Engel nicht buchstäblich zu fassen und auf die Engelerscheinungen zu beziehen, sondern die Worte sind zu fassen als bildliche Darstellung der Wahrheit, daß der Menschensohn (der Messias) während seines Erdenwandels in einer ununterbrochenen, wesenhaften Verbindung stehe mit dem Himmel, daß durch ihn der Himmel den Menschen geöffnet worden sei. Es drücken somit die Worte: „die Engel Gottes steigen auf und nieder auf den Menschensohn“ im Bilde dieselbe Wahrheit aus, welche sowohl der Evangelist im Prologe (1, 18) ausgesprochen, als auch Jesus selbst später verkündet hat (cf. 3, 13), daß nämlich durch die Incarnation des Gottessohnes die wesenhafte Verbindung zwischen ihm und Gott Vater nicht unterbrochen worden sei. Auf die Frage, ob und wie sich dieses Verheißungswort realisirte, hat der Evangelist Johannes, einer von denen, zu welchen Jesus dies sprach, im Prologe (V. 15 und 17) eine ebenso bestimmte als bündige Antwort gegeben. Wenn Johannes bezeugt, daß er mit den Jüngern „gesehen“ habe (= vidimus) die göttliche Herrlichkeit, welche der fleischgewordene Logos in seinem ganzen Erdenleben manifestirte, so liegt darin auch ein Zeugniß, daß Jesus seine wesenhafte Verbindung mit dem Himmel habe schauen lassen; wenn Johannes ferner bezeugt, daß er mit den Jüngern von Jesu eine Fülle himmlischer Gnaden empfangen habe, so bezeugt er damit zugleich, daß die Jünger factisch sahen, es sei durch Jesus ihnen der Himmel geöffnet worden. — Die älteren Erklärer fassen die Worte vom Auf- und Niedersteigen der Engel buchstäblich und verstehen sie von den wirklichen Engelerscheinungen, und zwar Cyrillus von den Engelerscheinungen bei der Taufe und nach der Versuchung Jesu; Chrys., Theophyl. u. A. von der Erscheinung der Engel bei der Passion und Auferstehung Jesu; Mald. endlich von der Erscheinung der Engel bei der Wiederkunft Christi zum Gerichte. Gegen die erste Auffassung spricht der Umstand,

daß damals, als Jesus den Jüngern Engelerscheinungen in der Zukunft („ihr werdet sehen") verhieß, die Taufe und Versuchung Jesu schon der Vergangenheit angehörten. Gegen die Erklärung Maldonat's ist zu bemerken: weil Christus von Engelerscheinungen spricht, die contextgemäß zunächst zur Befestigung des Glaubens der Jünger dienen sollen, so kann nicht angenommen werden, daß hier von eschatologischen Vorgängen die Rede sei. Aber auch die zweite Beziehung paßt nicht gut in den Context. Im Anschlusse an die Offenbarung seines göttlichen Wissens verheißt Jesus noch Größeres und macht als solch' Größeres namhaft das Auf- und Niedersteigen der Engel auf ihn. Die wenigen in der Schrift verzeichneten Engelerscheinungen können aber kaum als ein Größeres gegenüber der Manifestation des göttlichen Wissens Jesu gefaßt werden. — Jesus nennt sich „der Menschensohn" (= ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Es wird fast allgemein angenommen, daß diese Selbstbezeichnung des Messias, welche sich häufig bei den Synoptikern findet, ihre Quelle habe in der danielischen Stelle 7, 13, wo der Messias dem Propheten in den Wolken des Himmels in der Gestalt eines Menschen „quasi filius hominis" erscheint. Es ist die Frage zu beantworten, warum Jesus diese Selbstbezeichnung überhaupt gebrauchte, und warum er gerade jetzt, nachdem ihn Nathanael soeben „Sohn Gottes" nannte, selbst sich „Menschensohn" nennt? Der Name „der Menschensohn" bezeichnet Jesum als den Menschen κατ' ἐξοχήν, d. h. er charakterisirt das Verhältniß des Menschen Jesus zur Menschheit, seine Bedeutung für dieselbe. Jesus ist nicht ein Mensch überhaupt, sondern er ist ähnlich wie Adam „der Mensch"; Adam ist der Stammvater der Menschheit nach ihrer natürlichen Herkunft, Christus ist der Stammvater der wiedergeborenen Menschheit; in und durch Adam hat sich die Menschheit von Gott abgekehrt, in und durch Christum ist sie wieder zu Gott zurückgeführt worden. Diese Stellung zur Menschheit nimmt aber der Menschensohn nur darum ein, weil er zugleich „Gottes Sohn" ist. Mit diesen Bemerkungen ist auch die Antwort auf die zweite Frage angedeutet. Jesus nennt sich hier Menschensohn, weil er als solcher der Menschheit den Himmel geöffnet hat. Cf. noch Luthardt zur Stelle. — Verhältniß des johanneischen Berufungsberichtes zu dem der Synoptiker (Matth. 4, 18—22, Marc. 1, 16—20, Luc. 5, 1—11). Die Berufung, welche der Evangelist Johannes erzählt, erfolgte am Jordan, und zwar noch vor dem Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, die der Synoptiker aber in Galiläa, am See Genesareth, und

erst, als Jesus seine öffentliche Wirksamkeit bereits begonnen hatte. Wenn ferner auch in beiden Fällen drei oder vielleicht vier (cf. V. 42, Vulg. 41) Persönlichkeiten, an welche der Ruf ergeht, dieselben sind: Andreas, Johannes, Simon Petrus (und Jakobus), so sind doch die Reihenfolge dieser Berufung und die näheren Umstände derselben in beiden Berichten wesentlich verschieden. Aus dieser Verschiedenheit ergibt sich, daß Johannes und die Synoptiker nicht Ein und dasselbe Factum erzählen, d. h. daß die Berufungsgeschichte des Johannes eine andere ist, als die der Synoptiker. Der erstere erzählt die Berufung zur Jüngerschaft im weiteren Sinne, nämlich zum gläubigen Anschlusse überhaupt, die anderen erzählen die Berufung zur Jüngerschaft im engeren Sinne, nämlich die Berufung zu beständiger, ungetheilter Nachfolge, um durch den ununterbrochenen Verkehr mit Jesus zu „Menschenfischern" (Matth. 4, 19), zu Glaubensboten herangebildet zu werden. Es stehen somit der johanneische und die synoptischen Berichte zu einander in dem Verhältnisse einer Ergänzung der evangelischen Geschichte überhaupt. Drei Momente sind in der evangelischen Berufungsgeschichte zu unterscheiden: 1. die Berufung zur Jüngerschaft im weiteren Sinne (Joh. 1, 35 ff.); 2. die Berufung zur Jüngerschaft im engeren Sinne (Matth. 4, 18—22 und Parall.); 3. die Berufung zum Apostelamte (Marc. 3, 13 ff., Luc. 6, 12 ff.). Matthäus (10, 1 ff.) und Johannes (6, 70 [71]) setzen die Apostelberufung voraus.

Die Hochzeit zu Kana in Galiläa. 2, 1—12.

Inhalt und Gedankenfortschritt. Jesus, vom Baptista und den bisher berufenen Jüngern (1, 19 ff.) als Messias und Sohn Gottes bezeugt, bestätigt dieses Zeugniß durch ein Wunder, in welchem sich seine göttliche Macht und Herrlichkeit offenbart, und bekräftiget damit zugleich den schon vorhandenen Glauben seiner Jünger. Sowohl die Stellung, welche dieser Bericht in der evangelischen Geschichte einnimmt, als auch die Bemerkung, welche der Evangelist am Schluße (V. 11) beifügt, heben den engen Zusammenhang hervor, in welchem dieses Wunder mit den Schlußworten des vorigen Kapitels steht: Jesus läßt seine Jünger eines von den in Aussicht gestellten Himmelszeichen (cf. 1, 51) schauen, in welchem er seine absolute Herrschaft über die Gesetze der Natur bekundet.

V. 1. 2. Der Evangelist macht die Leser vorerst mit Zeit, Ort und anderen Verhältnissen des folgenden Ereignisses bekannt: „Und

am dritten Tage war eine Hochzeit zu Kana in Galiläa, und die Mutter Jesu war dort. Es wurde aber auch Jesus mit seinen Jüngern zur Hochzeit geladen." Wie durchgängig, so weiset auch hier die Zeitbestimmung auf die letzte Zeitangabe (V. 44 [43]) zurück: am „dritten Tage" seit dem Aufbruche nach Galiläa und seit der Berufung des Philippus. Da der Weg vom Tauforte des Baptista am Jordan, in dessen Nähe sich Jesus bis jetzt befand, bis nach Kana etwa 24 Stunden betrug, so konnte Jesus denselben in drei Tagen zurücklegen und am Abende des dritten Tages leicht in Kana eintreffen. Cf. Josef Grimm, Das Leben Jesu, II. p. 253. Ueber die Lage des hier genannten Kana sind die Meinungen getheilt; nach den Einen lag es etwa drei Stunden nordwestlich von Nazareth, an der Stelle, wo noch heute Ruinen mit Namen Kana el-Dschelil vorhanden sind (Robinson, Keil); dagegen halten Andere den Ort Kefr Kenna, etwa 1½ Stunde nordöstlich von Nazareth für das biblische Kana. Die zweite Annahme hat die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Cf. Schegg, Boner theol. Literaturblatt, Jahrg. 1868 p. 104 ff. Der Beisatz „von Galiläa" unterscheidet das hier gemeinte Kana von jenem, welches im Stamme Ascher lag (Josue 19, 28) und, obgleich auch noch zu Galiläa gehörig, wegen seiner Nähe bei Sidon Cana Sidoniorum genannt wurde. So Hieron., Mald., Corn. a Lap. u. A. Als Jesus in Kana ankam, befand sich seine Mutter schon dort. Im Contexte liegt gar kein Grund, der zu der Annahme berechtigen würde, daß Kana der Aufenthaltsort der Mutter und der Brüder Jesu gewesen sei. — Bei seiner Ankunft in Kana wurde Jesus und mit ihm auch die am Jordan gesammelten Jünger geladen, welche als gebürtige Galiläer mit ihrem Meister jetzt in ihr engeres Vaterland zurückkehrten. Schon Maldonat hat richtig bemerkt, daß der Evangelist durch die Bemerkung „auch" Jesus wurde geladen, hervorheben wolle, es sei Maria die nächste Veranlassung zur Einladung Jesu gewesen. Durch verschiedene Gründe wird von den älteren Exegeten die Annahme der Einladung von Seite Jesu erklärt: er wollte die Heiligkeit der ehelichen Verbindung bezeugen, einen thatsächlichen Erweis der Erlaubtheit des Genusses irdischer Freuden geben u. s. w. Weil gleich im V. 12 auch die Brüder Jesu erwähnt werden, so wird häufig die Frage aufgeworfen, ob auch diese an der Hochzeit theilgenommen hätten. Wahrscheinlich ist mit Nein zu antworten (Origenes, Haneberg). Da von Josef hier keine Erwähnung geschieht, so vermuthen viele Erklärer, daß derselbe um diese Zeit schon gestorben war. Das Verb. ἐκλήθη

(vocatus est) ist in seiner Aoristbedeutung festzuhalten: bei seiner Ankunft in Kana wurde Jesus geladen; cf. Meyer, Keil.

V. 3. „Und als der Wein ausging, sagte die Mutter Jesu zu ihm: Sie haben keinen Wein." Den nebensächlichen Umstand, wie der Mangel an Wein veranlaßt wurde, gibt der Evangelist nicht an; von Bedeutung war für ihn nur die Thatsache des Weinmangels während der Hochzeitsfeier, weil darin die äußere Veranlassung zur folgenden Wunderhandlung lag. Die Worte Marias: „sie haben keinen Wein" sind zunächst als indirecte Bitte zu fassen (non postulat imperando aut rogando ... sed modeste tantum necessitatem indicando" Corn. a Lap.) und sind somit Ausdruck der Bescheidenheit und der Bereitwilligkeit Marias, sich dem Willen ihres Sohnes völlig zu fügen. Es ist aber ferner festzuhalten, daß Maria wunderbare Abhilfe im Auge hatte. Schon die alten Exegeten (Chrys., Theodor. Mopsv. u. A.) haben die Frage aufgeworfen, wie denn Maria jetzt schon an ein Wunder habe denken können, da nach der Versicherung des Evangelisten das hier erzählte das erste Wunder Jesu war? Dieser Einwand gegen die Annahme, daß Maria an wunderbare und nicht an natürliche Abhilfe von Seite ihres Sohnes gedacht habe, der vorzugsweise von der kritischen Schule stark betont wird, kann nur dann bestehen, wenn die ganze vorausgehende evangelische Geschichte (wunderbare Empfängniß, Geburt, Huldigung der Magier, Darstellung im Tempel) willkürlich negirt wird. Es ist somit nicht nöthig, zur Erklärung des Verhaltens Mariens die unwahrscheinliche Annahme zu Hilfe zu nehmen, Jesus habe in der Jugendzeit im engen Familienkreise auch einige Wunder gewirkt. So Maldonat u. A.

V. 4. Antwort Jesu: „Was habe ich mit dir (zu schaffen), Weib? Meine Stunde ist noch nicht gekommen." Die dem hebräischen nachgebildete Phrase τί ἐμοὶ καὶ σοί (Vulg. quid mihi et tibi) ist Abweisung einer Gemeinschaft und zwar hier Abweisung einer Gemeinschaft zwischen Jesus und Maria, und nicht zwischen Jesus und Maria einer- und den Brautleuten andererseits. Die Bezeichnung γυνή (mulier) ist hier wie öfters auch bei den Klassikern im ehrenvollen Sinne gebraucht und steht in der Bedeutung „Herrin". Cf. Schegg, in den Anmerkungen zur Stelle, und Wil. Grimm zu γυνή. Der Heiland gebraucht aber die Benennung „Weib" statt „Mutter": „ut a se omnis carnalis affectus in faciendo miraculo suspicionem removeret" Mald. Es läßt sich nicht bestreiten, daß die Worte „was habe ich mit dir zu schaffen?"

für sich allein betrachtet hart sind, ja daß in ihnen ein Tadel zu liegen scheint. Die richtige Auffassung derselben erschließt sich aber, wenn wir achten auf die Begründung dieser Abweisung von Seite Jesu und auf das Verhalten Marias derselben gegenüber. In welchem Sinne nun Jesus eine Gemeinschaft mit seiner Mutter abweiset, lehrt der erläuternde Satz: „meine Stunde ist noch nicht gekommen". Obwohl der Ausdruck „meine Stunde" sonst gewöhnlich die Leidenszeit bezeichnet, so kann doch hier contextgemäß nur an die Zeit, auf wunderbare Weise zu helfen (= tempus faciendi miraculum, Mald.) gedacht werden. Dieser Zeitpunkt war von Gott Vater festgesetzt und konnte darum nicht durch Menschen herbeigeführt werden. Nach diesen Bemerkungen können wir den Sinn der Antwort Jesu dahin bestimmen: Jesus spricht weder einen Tadel aus, noch weiset er die Bitte Marias absolut zurück, sondern er hebt nur nachdrucksvoll die Wahrheit hervor, daß der Zeitpunkt des Beginnes seiner messianischen Wirksamkeit ausschließlich von Gott Vater abhänge.

V. 5. Der Befehl Marias an die Diener: „Was er euch saget, thuet" erweiset obige Auffassung als richtig. Durch diesen Befehl bekundet nämlich Maria die feste Zuversicht, daß Jesus helfen werde, sobald seine Zeit gekommen, so wie die Ueberzeugung, daß die von Gott Vater festgesetzte Stunde, auf welche Jesus soeben hinwies, unmittelbar bevorstehe.

V. 6. Zum vollen Verständnisse der weiteren Erzählung fügt der Evangelist die Bemerkung an: „Es befanden sich aber daselbst sechs steinerne Wasserkrüge zum Zwecke der Reinigung der Juden, von denen jeder je zwei oder drei Metreten faßte." Die Präposition κατά (secundum) drückt den Zweck, die Bestimmung aus: zum Zwecke der Reinigung der Hände (Matth. 15, 2) und der Gefäße (Marc. 7, 3—5), wie es bei den Juden zu Folge Ueberlieferung Gebrauch war. Cf. die Erkl. zu Matth. 15, 2. Metretes ist, wie schon das Wort (von μετρεῖν messen) andeutet, ein attisches Flüssigkeitsmaß, das seinem Raumgehalte nach dem hebräischen Bath gleichkam. Nach der gewöhnlichen Annahme enthielt ein Metretes einen Inhalt von fast 40 Litern, während nach der Berechnung des Thenius sein Raumgehalt nur etwas über 20 Liter ausmachte. Cf. Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterthums p. 934. 35. Enthielt nun je ein Krug (ἀνά ist distributiv) zwei bis drei Metreten, so war sein Raumgehalt gegen 100 Liter und die Menge des in Wein verwandelten Wassers betrug im Ganzen fünf oder

sechs Hektoliter. Dieser übergroße Gnadenerweis darf nicht befremden, da er sehr genau den Urheber desselben charakterisirt und das liebevolle Verhalten Christi gegen den Bräutigam ausdrückt. Der erste Erweis der göttlichen Herrlichkeit Jesu ist zugleich ein Symbol der Fülle des Segens, welcher durch ihn der Menschheit zu Theil ward (cf. Luthardt), und auch ein übergroßes Gegengeschenk Jesu an den Bräutigam, der ihm durch die Einladung zum Hochzeitsmahle einen Liebesdienst erwiesen hat, welches geeignet ist die Menschen darüber zu belehren, was sie von Christo zu erwarten haben, wenn sie in den Armen ihm einen Liebesdienst erweisen.

V. 7. Der Evangelist berichtet, daß die Diener auf den Befehl Jesu die Krüge „bis oben", d. h. völlig mit Wasser füllten. Diese Bemerkung hat den Zweck, jeden Zweifel an der Wirklichkeit des im Nachfolgenden erzählten Wunders abzuschneiden. Waren die Krüge ganz mit Wasser gefüllt, so konnte unmöglich Wein hinzugegeben werden, welches dem Wasser den Weingeschmack gegeben hätte.

V. 8. Der Herr befiehlt den Dienern weiter, aus den großen Wasserkrügen zu schöpfen, nämlich in kleinere Krüge, welche auf den Speisetisch gesetzt wurden, und das Geschöpfte dem Speisemeister zu bringen. Verwandelt wurde das Wasser in den großen steinernen Krügen, und zwar das Wasser aller Krüge, so daß die Diener mit ihren Trinkgefäßen bereits Wein schöpften. Nur unter dieser Voraussetzung hat die genaue Angabe des Raumgehaltes der Krüge, so wie die Bemerkung, daß dieselben bis oben mit Wasser gefüllt wurden, einen Sinn. Cf. Maldonat. Dem entsprechend befiehlt der Herr, aus den Krügen überhaupt und nicht aus einem bestimmten zu schöpfen. Gegen den Context behauptet Olshausen im Anschlusse an Semler, es sei nicht das Wasser aller Krüge in Wein verwandelt worden. — Der Ἀρχιτρίκλινος (von ἄρχων und τρίκλινον), gewöhnlicher τρικλινάρχης (Vulg. architriclinus), war der Speisemeister. Da derselbe nur der erste Diener bei einem Gastmahle war, dem die Obsorge für dasselbe oblag, so ist er wohl zu unterscheiden vom sogenannten Gastmahlskönig (= συμποσιάρχης, lat. modimperator), welchen die Theilnehmer des Gastmahles aus ihrer eigenen Mitte wählten. Cf. Haneberg-Schegg, Wil. Grimm. Dem Speisemeister den Wein zu bringen befiehlt Jesus darum, weil es zu dessen Aufgabe gehörte, den Wein zu kosten, bevor derselbe den Gästen dargereicht wurde. Im gegenwärtigen Falle diente dieser Umstand dazu, das geschehene Wunder zweifellos zu machen und zur allgemeinen Kenntniß zu bringen.

V. 9. „Wie aber der Speisemeister das Wein gewordene Wasser kostete (und er wußte nicht, woher es kam, die Diener aber wußten es, welche das Wasser geschöpft hatten), rief der Speisemeister den Bräutigam.“ Mit Absicht gebraucht der Evangelist den Ausdruck „das Wein gewordene Wasser“ quia paulo ante aqua erat, et ut indicet, unde vinum factum esset. Mald. Es bildet τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον (Vulg. aqua vinum factum) Einen Begriff: das Wein gewordene (und nun Wein seiende) Wasser. Meyer. Aus diesem Verse ersehen wir zugleich, daß der vielbeschäftigte Speisemeister weder bemerkte, wie Maria den Dienern Aufträge ertheilte, noch wie diese im Auftrage des Herrn aus den großen Wasserkrügen in die Trinkgefäße schöpften. Vielleicht standen die Wasserkrüge nicht im Speisesaale selbst, sondern im Atrium (Schegg in den Anm. zur Stelle). In Parenthese gelesen werden entweder die Worte: et non sciebat ... aquam (Schegg) oder: ministri autem ... aquam (Meyer, Bisping). Die zweite Auffassung dürfte vorzuziehen sein.

V. 10. Der Speisemeister ist noch der Meinung, daß der ihm dargereichte Wein auf gewöhnlichem Wege vom Bräutigam beigeschafft worden sei, darum spricht er zu ihm: „Jedermann setzt zuerst den guten Wein auf, und wenn sie trunken geworden sind, den geringeren; du hast den guten Wein bis jetzt aufbewahrt.“ Das Verbum μεθύεσθαι (Vulg. inebriari) wird von Einigen (Corn. a Lap., Maier, Jos. Grimm, Tholuck) im Anschlusse an das Hebräische שָׁכַר in der Bedeutung „hinlänglich trinken“ (Corn. a Lap.: ebrietas saepe in scriptura vocatur liberalior potus mentem exhilarans, sed rationis usu eam non privans) gefaßte, während Andere (Haneberg-Schegg, Meyer, Bisping, Keil) an der eigentlichen Bedeutung „trunken sein“ festhalten und die Worte des Speisemeisters als Axiom auffassen. Der Speisemeister spreche aus seiner Erfahrung heraus einen allgemeinen Satz aus, ohne indessen eine Anwendung von demselben auf die gegenwärtigen Hochzeitsgäste zu machen.

V. 11. Schlußbemerkung des Evangelisten: „Dieses that als Anfang der Zeichen Jesus zu Kana in Galiläa, und er offenbarte seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn.“ Nach dreifacher Richtung gibt uns hier der Evangelist Aufklärung: über die Stellung dieses Wunders in der Reihe der Wunder Jesu überhaupt, über das Wesen desselben an sich und über seine Bedeutung für die Jünger. Durch die Worte: „dieses that als Anfang der Zeichen Jesus“ wird das soeben erzählte Wunder als das erste von Jesus gewirkte überhaupt bezeichnet (so Chrys., und Viele) und nicht als das erste der in Kana gewirkten,

auch nicht als das erste seit dem öffentlichen Auftreten Jesu im Unterschiede von den im engen Familienkreise gewirkten (Mald.). Seinem Wesen nach war das Wunder eine Manifestation der Jesu wesentlich eigenen, göttlichen Herrlichkeit (= „seine“ Herrlichkeit, cf. 1, 14), denn der Wunderthäter bekundete eine unbedingte Macht über die Natur, welche nur göttliche Macht sein kann. Darum bewirkt dasselbe auch eine Stärkung des schon vorhandenen Glaubens der Jünger. Das Verbum πιστεύειν (credere) bedeutet nach johanneischem Sprachgebrauche nicht bloß den Beginn des Glaubens, sondern auch die Befestigung des schon vorhandenen Glaubens. Dicuntur (discipuli) viso miraculo credidisse, non quia tunc primum, sed quia tunc magis crediderunt. Mald. Cf. Wilibald Grimm, Lexicon Graeco-Latinum in libros N. T. editio II zu πιστεύειν.

V. 12. „Darnach ging er nach Kapharnaum hinab, er und seine Mutter und seine Brüder und seine Jünger, und sie blieben daselbst nicht viele Tage.“ Der Bericht macht den Eindruck, daß Jesus von Kana weg sich direct nach Kapharnaum begab, ohne Nazareth zu berühren (gegen Corn. a Lap., Meyer u. A.). Als ein καταβαίνειν (= descendere) bezeichnet der Evangelist diese Reise, weil das am See befindliche Kapharnaum eine tiefere Lage hatte als Kana. Καφαρναούμ (so ist mit Lachmann, Tregelles, Tischend. nach ℵB, Itala, Vulg. zu schreiben statt Καπερναούμ der Rec.) war eine Stadt am nordwestlichen Ufer des Sees Genesareth, vielleicht an der Stelle der jetzigen Ruinenstätte Tell Chum. Cf. Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterthums. Zur Zeit Christi war dieselbe eine blühende Handelsstadt. Sie war gewöhnliche Wohnstätte des Herrn während seiner galiläischen Wirksamkeit (cf. Matth. 9, 1 mit Marc. 2, 1), und auch bevorzugter Schauplatz seines Wirkens; doch blieben die Bewohner derselben der großen Mehrzahl nach ungläubig. Cf. Matth. 11, 23. Ueber die sogenannten Brüder Jesu cf. die Erklärung zu Matth. 13, 55. Dort werden vier Brüder genannt: Jakobus, Josef, Judas und Simon. Sie waren Geschwisterkinder Jesu, Söhne der Maria, Schwester der Mutter Jesu und des Alphäus (Klopas). Cf. noch 7, 2 ff. Der Grund, warum Jesus diesmal nur kurze Zeit in Kapharnaum verweilte, war die Nähe des Osterfestes. — Diese Reise Jesu nach Kapharnaum ist nicht identisch mit jener, welche Matthäus 4, 13 berichtet; das ergibt sich aus dem Wortlaute beider Berichte und den begleitenden Umständen mit voller Sicherheit. Nach Johannes reiset Jesus dorthin zu nur kurzem Auf-

enthalte, nach Matthäus nimmt er dort bleibenden Wohnsitz. Johannes motivirt die baldige Abreise von dort mit Jesu außergaliläischer Wirksamkeit und erzählt darum schon im folgenden Verse den Festbesuch in Jerusalem; Matthäus hingegen motivirt das dauernde Verweilen Jesu daselbst mit dessen galiläischer Thätigkeit und gibt darum im engen Anschlusse an die Reise Jesu nach Kapharnaum eine geschichtliche Darstellung der galiläischen Wirksamkeit Jesu.

Jesu erste Festreise. 2, 13 bis 4, 42.

Der Mittelpunkt der in diesem Abschnitte erzählten Ereignisse ist der Besuch des Paschafestes von Seite Jesu. Der Evangelist erzählt uns, 1. welche Wirksamkeit Jesus bei dieser Gelegenheit in Jerusalem selbst entfaltete und zwar: a) die Tempelreinigung 2, 13—22; b) sein Wirken unter den Juden überhaupt 2, 23—25; c) seine Verhandlung mit Nikodemus insbesondere 3, 1—21; 2. die Wirksamkeit Jesu in Judäa 3, 22—36; 3. die Wirksamkeit in Samaria während der Rückreise nach Galiläa 4, 1—42.

Die erste Tempelreinigung. 2, 13—22.

Zusammenhang und Fortschritt der evangelischen Geschichte: Jesus, der mit göttlicher Herrlichkeit und Macht ausgestattete Messias, der Sohn Gottes, ist der prophetisch verheißene Restaurator des Gottesdienstes. Es kann die in diesem Abschnitte erzählte Handlung Jesu gefaßt werden als symbolische Darstellung der vom Herrn 4, 20—24 verkündeten Wahrheit.

V. 13. „Und nahe war das Pascha der Juden, und Jesus ging hinauf nach Jerusalem.“ Πάσχα (nach dem aramäischen פַּסְחָא, hebr. פֶּסַח) bedeutet seiner Etymologie nach das „Vorübergehen“. Mit diesem Worte bezeichneten die Juden ihr vom 14. bis 21. Nisan gefeiertes Hauptfest, weil dasselbe seiner historischen Beziehung nach erinnerte an den „Vorübergang“ des Würgengels an den Häusern der Juden in Egypten, deren Thürpfosten mit dem Blute des geschlachteten Opferlammes bestrichen waren (Exod. 12, 13. 23. 27) und damit an die Befreiung des Volkes aus der egyptischen Knechtschaft. Cf. Haneberg, die religiösen Alterthümer der Bibel, 2. Aufl., p. 621, und Schäfer, die religiösen Alterthümer der Bibel, p. 170. Die männlichen Juden waren zum Besuche dieses Festes verpflichtet (Exod. 23, 17; Deuteron. 16, 16); von

den Frauen schweigt das Gesetz. Wie wir aus dieser Zeitangabe ersehen, fällt der Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu in die Paschazeit.

V. 14. „Und er fand im Tempel Verkäufer von Rindern und Schafen und Tauben und Wechsler dasitzend." Das griechische τὸ ἱερόν bezeichnet den Gesammtcomplex der Tempelgebäude im Unterschiede von ὁ ναός, womit das Heiligthum im engern Sinne benannt wird. Hier ist der äußerste Vorhof gemeint, welcher die übrigen Vorhöfe sammt dem Tempelhause von allen Seiten umschloß und nach außen hin durch die äußerste Tempelmauer abgeschlossen wurde. Er hieß auch Vorhof der Heiden, weil denselben auch Unbeschnittene betreten durften. Cf. Haneberg R. A. d. B. 255 ff., Bernh. Schäfer 41 ff., Wetzer u. Welte, Kirchenlexik. X. 703 ff. In diesem Vorhofe wurde ein besonders zu Festzeiten lebhafter Handel mit Opfergegenständen getrieben, von welchen hier Rinder, Schafe und auch Tauben als Opfer der Armen genannt werden. Die Wechsler = κερματισταί (von κέρμα kleines Geld, Scheidemünze) befaßten sich sowohl mit dem Umwechseln fremder Münzen in jüdisches Geld, in welchem die Tempelsteuer entrichtet werden mußte (cf. die Erklärung zu Matth. 17, 24), als auch mit dem Umwechseln größeren Geldes in kleineres zur Erleichterung des Handels. Weil sie bei diesem Wechselgeschäfte ein Agio (= κόλλυβος) nahmen, so wurden sie auch κολλυβισταί genannt. Cf. V. 15 und Matth. 21, 12.

V. 15. 16. Weil dieses schon an sich der Bestimmung des Ortes zuwiderlaufende Handelsgeschäft zugleich mit viel Lärm verbunden war, wodurch die Ruhe des heiligen Ortes gestört und die religiöse Stimmung der Tempelbesucher herabgedrückt wurde, so schritt der Heiland gleich am Beginne seines öffentlichen Wirkens dagegen ein: „Und er machte sich eine Geißel aus Stricken und trieb sie alle aus dem Tempel hinaus, wie die Schafe so die Rinder und verschüttete die Münzen der Wechsler und warf die Tische um, und sprach zu den Verkäufern der Tauben: nehmet dies weg, (und) machet das Haus meines Vaters nicht zu einem Kaufhause." Das griechische φραγέλλιον ist das lateinische flagellum, Geißel. Die Synoptiker berichten nicht, daß Jesus auch bei der zweiten Tempelreinigung eine Geißel gebraucht habe. Die Worte „er trieb sie alle hinaus" werden von den neueren Exegeten gewöhnlich nicht auf die Käufer und Verkäufer bezogen, sondern auf die Rinder und Schafe allein, so daß also πάντας (omnes) durch die folgenden mit τέ — καί eingeführten Worte seinem Inhalte nach näher bestimmt würde. So Maier, Han. Schegg, Bisping, Meyer, Keil u. A. Dar=

nach haben wir uns den Vorgang folgendermaßen zu denken: Der Heiland gebraucht die Peitsche gegen die Thiere und treibt sie durch das Thor aus dem Tempelvorhofe hinaus, worauf die Eigenthümer von selbst nachfolgten. Während nach Matthäus (21, 12) und Marcus (11, 15) der Herr bei der zweiten Tempelreinigung die Tische der Taubenverkäufer umstürzte, richtet er hier an diese die Aufforderung „nehmet dies fort", nämlich die Tauben sammt den Behältern. Einige Exegeten finden in dieser Aufforderung ein milderes Vorgehen gegen die Verkäufer von Tauben, welche ein Opfer der Armen waren, nach Anderen (Maier, Bisping, Meyer, Luthardt, Keil) richtete Jesus diesen Befehl an die Verkäufer von Tauben einfach darum, weil die in Behälter eingeschlossenen Tauben nicht gleich den anderen Thieren hinausgetrieben werden konnten. — Mit den an die Verkäufer und Wechsler gerichteten Worten: „machet nicht meines Vaters Haus zum Kaufhause" deckt der Heiland das seiner Handlung zu Grunde liegende Motiv auf. Es ist die Tempelreinigung eine That Jesu als des Sohnes Gottes, der vom heiligen Zorne darüber entflammt ist, daß man die erhabene Stätte des Dienstes Gottes, seines Vaters, erniedrigt hat zum profanen Orte gemeinen Mammonsdienstes. Zum Ausspruche Jesu cf. Zacharias 14, 21. Noch schärfer motivirt ist das Auftreten Jesu bei der zweiten Tempelreinigung (cf. Matth. 21, 13); dies ist einerseits selbstverständlich, weil es sich um Abstellung eines schon früher scharf gerügten Mißbrauches handelte, andererseits liegt aber darin auch eine Andeutung der Verschiedenheit beider Berichte. Aus dem evangelischen Berichte geht hervor, daß der Tempelvorhof alsogleich von den Verkäufern und Wechslern geräumt wurde, ohne daß diese es wagten einen Einwand zu erheben oder gar Widerstand entgegen zu setzen. In dieser alle menschlichen Leidenschaften besiegenden Macht, welche Jesus gleich bei seinem ersten öffentlichen Auftreten entwickelte, haben wir eine Manifestation der göttlicher Majestät Jesu zu erblicken, und dies um so mehr, als alle natürlichen Erklärungsversuche nur ein psychologisches Räthsel bieten. Treffend äußert sich Hieronymus über dieses Auftreten Jesu im Tempel mit den Worten: Igneum quiddam atque sidereum radiabat ex oculis ejus, et divinitatis majestas lucebat in facie. Origenes stellt die That der Tempelreinigung höher als das Wunder zu Kana, weil Jesus bei diesem seine Herrschaft über die Kräfte der Natur, bei jener über die übermächtigen Leidenschaften der Menschen bekundet habe.

V. 17. Wirkung der Tempelreinigung auf die Jünger; sie fanden darin erfüllt das Schriftwort: „Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren." Die Stelle ist entlehnt aus dem messianischen Ps. 68, 10, in dem zunächst die Leiden geschildert werden, welche David ohne Schuld im Dienste des Herrn zu ertragen hatte. Da aber David in seinem ganzen Leben ein Typus auf Christus und sein Eifer für das Haus des Herrn ein Vorbild des Eifers Christi für die Sache Gottes ist, so gehen die Schriftworte, welche ihrem nächsten, historischen Sinne nach auf David sich beziehen, nach ihrem literalen Vollsinne auf Jesum und seine Geschicke. Mit Tischend. ist nach ℵABL . . . καταφάγεται zu lesen statt κατέφαγεν der Recepta = comedit der Vulg. Es ist aber καταφάγεται hellenistisches Futurum nach Analogie von ἔδομαι (cf. Schegg in den Anm., Wil. Grimm) und bezeichnet „völlig aufzehren". Hier ist der Ausdruck bildlich gebraucht und bezeichnet treffend den großen und lebendigen Eifer des Herrn für das Haus Gottes. Die Schrift bezeugt aber auch die buchstäbliche Erfüllung dieses Prophetenwortes, da Jesus wegen des Eifers für das Haus seines Vaters sein Leben dahingeben mußte.

V. 18. Eindruck der Tempelreinigung auf die Synedristen: „Es nahmen nun die Juden das Wort und sprachen zu ihm: „Welches Zeichen zeigst du uns, weil du dieses thust?" Das Verb. ἀποκρίνεσθαι hat, wie schon bei Matthäus öfters bemerkt wurde, häufig die Bedeutung: auf eine gegebene Veranlassung hin das Wort ergreifen. Die Folgepartikel οὖν (ergo) zeigt an, daß die im Vorhergehenden erzählte Handlung Jesu Veranlassung zu der hier mitgetheilten Frage war. Die Synedristen (= οἱ Ἰουδαῖοι) fragen, durch welches Wunderzeichen Jesus seine Berechtigung zu der soeben vorgenommenen Handlung darthue. Diese Forderung ist beachtenswerth; die Mitglieder des hohen Rathes wagen es nicht, die Tempelreinigung zu verurtheilen, obgleich sie einer Verurtheilung des Synedriums gleichkam, das den Unfug an heiliger Stätte duldete. Dies Verhalten ist in folgender Weise zu erklären: die Fragesteller wissen, daß für die messianische Zeit eine Erneuerung des Gottesdienstes verheißen ist, und es macht nun das so entschiedene und erfolgreiche Auftreten Jesu auf sie momentan einen solchen Eindruck, daß sie sich den Anschein geben, die vorgenommene Tempelreinigung als eine messianische Handlung anzusehen, zu dessen Vornahme die Berechtigung durch ein Wunder darzuthun sei. Es war somit die hier gestellte Forderung im letzten Grunde eine Forderung an Jesus, seine messianische Würde zu legitimiren.

V. 19. Für empfängliche Herzen war die Tempelreinigung selbst eine hinreichende Legitimation der messianischen Würde Jesu, während die ungläubigen Synedristen auch auf ein Wunderzeichen hin ungläubig geblieben wären. Das weiß Jesus als der Herzenskundige und darum verweigert er das geforderte Zeichen und verweiset auf ein Zeichen der Zukunft: „Brechet ab diesen Tempel und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten." Nach der authentischen Interpretation des Evangelisten (V. 21) ist die Rede des Herrn bildlich zu fassen, und ist „Tempel" Bild für den „Leib" Christi, „abbrechen" Bezeichnung für „tödten", und „aufrichten" für „vom Tode auferstehen". Die bildliche Ausdrucksweise ist nicht willkürlich gewählt, sondern nach dreifacher Beziehung veranlaßt und begründet. Jesus steht mit seinen Gegnern im Angesichte des Tempels und mit Rücksicht auf den Ort der Verhandlung empfahl sich ein vom Tempel entlehntes Bild. Dies ist zweitens auch im factischen Sachverhalte wesentlich begründet; denn der jüdische Tempel, die Wohnstätte Gottes, war nur ein schwaches Abbild des Leibes Christi, in welchem die Gottheit wesenhaft wohnt. Cf. Kol. 2, 9. Treffend bemerkt diesbezüglich Schegg: „Die Vergleichung des Leibes Jesu Christi mit dem Tempel hat einen doppelten Berührungspunkt, einmal in dem, was beide sind, dann in dem, was sie wirken. Der Tempel ist das Haus Gottes, in Jesus Christus wohnt die ganze Fülle der Gottheit; die Zusammengehörigkeit mit dem Tempel ist die Bedingung des alttestamentlichen, die Zusammengehörigkeit mit Jesus die Bedingung des neutestamentlichen Heiles." Drittens endlich ist der Gebrauch des Bildes begründet in der Veranlassung der Verhandlung. Wenn Jesus sich die Macht vindicirt, den abgebrochenen Tempel in drei Tagen wieder aufzurichten, so war damit auch die in Zweifel gezogene Berechtigung der Tempelreinigung ausgesprochen. — In formeller Beziehung ist noch folgende Frage zu beantworten: wenn Jesus vor dem jüdischen Tempel stehend spricht: brechet „diesen" Tempel ab, wie ist dann eine Beziehung dieser Worte auf den Leib Christi möglich? Gewöhnlich nimmt man an, Jesus habe bei den Worten „diesen Tempel" durch eine Handbewegung die Beziehung auf seinen Leib angedeutet, was aber von der Mehrzahl der Juden entweder nicht gesehen oder nicht beachtet wurde. Meyer dagegen meint, Jesus schaue, direct auf den jüdischen Tempel hinweisend, in demselben den heiligen Typus seines Leibes, und in altprophetischer Unmittelbarkeit der Plastik setze er geradezu das Bild an die Stelle des Abgebildeten. Aehnlich Luthardt und Keil.

V. 20. Die Juden finden in der Rede Jesu, die sie buchstäblich fassen, eine Selbstüberhebung, daher entgegnen sie: „Sechsundvierzig Jahre lang wurde an diesem Tempel gebaut und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten?" Es ist nicht der Wiederaufbau des Tempels durch Zorobabel gemeint (Chrys., Theophyl., Euthym., Mald.; cf. dagegen Corn. a Lap.), sondern der von Herodes dem Großen im 18. Regierungsjahre (Antt. XV. 11) begonnene Umbau des Tempels, welcher jetzt schon durch 46 Jahre dauerte und erst unter Herodes Agrippa II. um 64 n. Chr. vollendet wurde (Antt. XX. 9, 7). Diese Zeitangabe ist nicht ohne Bedeutung für die Untersuchung über die Chronologie des Lebens Jesu.

V. 21. Erklärende Bemerkung des Evangelisten: „Er sprach aber von dem Tempel seines Leibes." Cf. die Erklärung zu V. 19.

V. 22. „Als er nun von den Todten auferweckt wurde, erinnerten sich seine Jünger, daß er dies gesprochen hatte (nämlich das V. 19 mitgetheilte Wort) und sie glaubten der Schrift und dem Worte, das er gesprochen hatte." Auch die Jünger verstanden das Wort vom Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels zur Zeit, da Jesus es aussprach, noch nicht, aber sie prägten es tief ihren Herzen ein. Die Auferstehung Jesu brachte ihnen wieder die Erinnerung an das Wort, mit welchem Jesus gleich am Beginne seines öffentlichen Wirkens auf seinen Tod und auf seine Auferstehung, wenngleich dunkel, hingewiesen hatte, und das Eintreffen des prophetisch vorausverkündeten Ereignisses bewirkte, daß sie glaubten „der Schrift" überhaupt, d. h. jenen Aussprüchen derselben, die sich auf Christi Tod und Auferstehung (z. B. Ps. 15, 10) beziehen, und daß sie insbesondere glaubten dem „Worte" Jesu, nämlich dem V. 19 mitgetheilten. Nach dem Contexte kann das Verb. πιστεύειν (credere) hier nur ein Glauben bezeichnen, welches das völlige Verständniß des Inhaltes der Schrift und des Wortes Jesu miteinschließt; denn Schriftgläubige, so wie gläubige Anhänger Jesu wurden die Jünger ja nicht erst mit der Auferstehung Christi. Gut erklärt Mald. credere hier durch intelligendo credere. Der Dativ in ᾧ εἶπεν statt des Accus. steht in Folge Attraction durch das vorausgehende λόγῳ.

Verhältniß des johanneischen Berichtes über die Tempelreinigung zu den synoptischen Berichten. Auch die Synoptiker (Matth. 21, 12—17, Marc. 11, 15—17, Luc. 19, 45. 46) berichten von einer Tempelreinigung, welche unmittelbar vor dem Beginn

des Leidens Jesu vorgenommen wurde. Viele neuere Exegeten halten den Bericht des Johannes und den der Synoptiker für identisch und entscheiden sich bezüglich der chronologischen Einreihung des angeblich Einen Factums entweder für den johanneischen oder den synoptischen Bericht, je nachdem sie überhaupt dem Evangelium des Johannes oder den der Synoptiker den Vorzug geben. Für die Verschiedenheit dieser Berichte, d. h. für eine zweimalige Tempelreinigung, von denen die erste in den Beginn (Johannes), die andere in den Schluß (Synoptiker) des öffentlichen Wirkens Jesu fällt, sprechen entscheidende Gründe. Diese liegen 1. in der Verschiedenheit der Ereignisse, welche nach der evangelischen Geschichtsdarstellung den beiden Tempelreinigungen vorausgingen, und in der gänzlichen Verschiedenheit der Umstände, unter denen sie vorgenommen wurden; 2. in der Verschiedenheit der Berichte über die Tempelreinigung selbst; 3. in der Verschiedenheit der Verhandlung, welche sich an die Tempelreinigung anschloß. Nach allen drei Synoptikern fand die Tempelreinigung erst statt, nachdem Jesus seine langdauernde galiläische Wirksamkeit bereits völlig vollendet hatte (cf. Matth. 19, 1, Marc. 10, 1, Luc. 18, 31. 19, 28), während der Tempelreinigung bei Johannes eine öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa nicht vorangeht, wohl aber erst nachfolgt. Cf. Joh. 4, 43–54. 6, 1—72. 7, 1. Aber nicht bloß nach dem Abschlusse der galiläischen Wirksamkeit, sondern schon ganz am Schlusse der irdischen Thätigkeit Jesu überhaupt fand die synoptische Tempelreinigung statt, während hingegen die johanneische den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu bildet. Der synoptischen Tempelreinigung geht ferner voran eine länger dauernde Reise von Galiläa nach Jerusalem, auf welcher Jesus eine umfassende Wirksamkeit entfaltete (cf. Matth. 19, 1–20, 34, Marc. 10, 1–52), während bei Johannes eine solche Reisedauer durch die Art und Weise, wie Jesu Weggang von Kapharnaum motivirt wird (2, 13), geradezu ausgeschlossen ist. Endlich ging der synoptischen Tempelreinigung unmittelbar voran der feierliche Einzug in die Metropole, bei welchem Jesus als Messiaskönig der Juden sich offenbarte und als solcher anerkannt wurde, während die johanneische Geschichtsdarstellung eine solche der Tempelreinigung unmittelbar vorangehende Selbstoffenbarung und Anerkennung Jesu in Jerusalem nicht bloß nicht kennt, sondern geradezu ausschließt. Cf. Joh. 7, 1—4. — Auch die verschiedene Darstellung der Tempelreinigung selbst bekundet eine Verschiedenheit des erzählten Factums. Die synoptischen Berichte erzählen nicht, daß sich Jesus bei der Tempel-

reinigung einer Peitsche bedient, oder daß er an die Taubenverkäufer eine besondere Aufforderung gerichtet habe; einstimmig motiviren sie aber im Unterschiede von Johannes das Auftreten Jesu damit, daß man das Bethaus zu einer Räuberhöhle gemacht habe. — Dazu kommt endlich noch die Verschiedenheit der Verhandlung, zu der die Tempelreinigung Anlaß gab. Während nach Johannes die Synedristen Jesum allsogleich nach der Tempelreinigung interpelliren, durch welche Wunderzeichen er seine Macht zur Vornahme dieser Handlung legitimire, stellen diese nach den Synoptikern erst einen Tag nach der Tempelreinigung die Frage, wer Jesu die Macht gegeben habe, im Tempel zu lehren, und die Reinigung desselben vorzunehmen. Cf. Matth. 21, 23, Marc. 11, 28, Luc. 20, 2. Ist schon die Frage der Gegner Jesu bei den Synoptikern weiter als bei Johannes, so lautet auch die Antwort Jesu ganz verschieden. Nach allen drei Synoptikern (cf. Matth. 21, 24—27 und die Parall.) macht nämlich Jesus die Antwort auf die an ihn gestellte Frage abhängig von der Beantwortung einer Gegenfrage, und da die Synedristen darauf keine Antwort zu geben wagen, so verweigert auch Jesus die Antwort auf die an ihn gestellte Frage. Cf. noch Ad. Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes, I. 273—277.

Wirksamkeit Jesu in Jerusalem unter den Juden überhaupt. 2, 23—25.

Im Anschlusse an den Bericht über die Tempelreinigung schildert der Evangelist mit nur wenigen Worten die Wirksamkeit Jesu in Jerusalem während der Festoctave und das Verhalten des Volkes ihm gegenüber. Die Synedristen bekundeten schon bei der ersten Begegnung eine feindselige Gesinnung gegen Jesum, und wurden darum mit ihrer Zeichenforderung in die Zukunft verwiesen; dagegen zeigte das Volk Empfänglichkeit für Jesum und glaubte auf Grund der Wunder, die er in Jerusalem wirkte, an ihn. Weil aber dieser Glaube nur ein äußerer, kein innerer war, so trat Jesus auch mit dem Volke für diesmal in keinen engeren Verkehr und verließ überhaupt bald, wahrscheinlich mit Schluß der Festoctave, Jerusalem.

V. 23. „Da er aber in Jerusalem war am Pascha während des Festes, glaubten viele an seinen Namen, weil sie seine Wunder sahen, die er wirkte.“ Kurz aber bestimmt hebt der Evangelist drei Momente des ersten jerusalemischen Aufenthaltes Jesu hervor: die Zeit desselben, die Wirksamkeit in Jerusalem, und den Erfolg derselben. Die Worte ἐν τῇ

5*

ἑορτῇ (in die festo) sind Näherbestimmung zu πάσχα und heben hervor, daß Jesus die ganze, bis zum 21. Nisan laufende Festzeit (= ἑορτή) in Jerusalem zubrachte. Während dieses ersten Aufenthaltes wirkte Jesus (viele) Wunder (beachte den Plural), von denen uns aber keines aufgezeichnet wurde. Die Wirkung derselben war, daß Viele an „seinen Namen" glaubten, d. h. an ihn als den Messias, als welchen er sich durch die Wunder bekundete. Cf. Maldonat zur Stelle.

V. 24. Verhalten Jesu diesen Gläubigen gegenüber: „Jesus selbst aber vertraute sich ihnen nicht an, weil er sie alle kannte." Das Pronomen αὐτοῖς (eis) kann contextgemäß nur auf die eben genannten Gläubigen, nicht auf die Bewohner Jerusalems überhaupt, gehen. Die sehr verschieden erklärten Worte: „er vertraute sich ihnen nicht an" haben den Sinn: er vertraute seine Person und damit die durch dieselbe gegebenen Heilswahrheiten ihnen nicht an, und bekundete dies dadurch, daß er in keinen engeren Verkehr mit ihnen trat, keinen derselben später in den engern Jüngerkreis aufnahm. Sprachwidrig ist die Erklärung: Er schenkte ihren Versicherungen, daß sie ihn für den Messias hielten, keinen Glauben (Chrys. u. A.). — Grund der Zurückhaltung: „weil er sie alle kannte". Nach dieser Grundangabe haben wir uns den Glauben dieser Leute zu denken als eine nur momentane Erregung in Folge der Wunder, die geeignet war, die falschen Messiaserwartungen zu stärken, und damit der Person und dem Heilswerke Jesu Gefahren zu bereiten.

V. 25. In diesem Verse gibt der Evangelist eine Erläuterung des vorausgehenden Satzes: „er kannte sie alle", und zwar dadurch, daß er Jesum als Herzenskundigen schildert. Die Darstellung des Evangelisten ist concret und anschaulich. Der erste Verstheil: „und weil er nicht nöthig hatte, daß Jemand Zeugniß gebe von dem Menschen" (nämlich von jenem, mit dem er gerade verkehrte; cf. über die Bedeutung des Artik. Winer p. 109) charakterisirt Jesu Wissen als ein unmittelbares, unbedingtes, als ein solches, das sich auf alle Menschen ohne Ausnahme erstreckt; der zweite Verstheil: „denn er selbst (nämlich ohne Mittheilung von Seite eines Menschen) wußte, was in dem Menschen (mit dem er gerade verkehrte) war", charakterisirt dieses Wissen Jesu näher als ein solches, das sich auch auf die innersten Vorgänge des Herzens (= quid esset in homine) erstreckte. Mit Recht haben schon die alten Exegeten aus diesem Verse das göttliche Wissen und damit zugleich das göttliche Wesen Jesu gefolgert.

Jesu Unterredung mit Nikodemus. 3, 1—21.

Mit der Ankunft Christi ist auch die Errichtung des Messiasreiches erfolgt, auf dessen Nähe der Vorläufer hingewiesen hat; die Mitgliedschaft an demselben ist für alle Menschen ohne Ausnahme bedingt durch eine sittliche Umgestaltung, durch eine geistige Wiedergeburt aus Wasser und dem heiligen Geiste. Die letzte Quelle, aus welcher die den Menschen geistig umwandelnde Kraft hervorströmt, ist der Kreuzestod Christi, welcher allein der Menschheit das geistige Leben gibt. Von Seite der Menschen aber ist das neue Leben und damit das Heil bedingt durch gläubigen Anschluß an Christum.

V. 1. Zuerst macht uns der Evangelist mit den Verhältnissen der Persönlichkeit bekannt, mit der Jesus die folgende wichtige Unterredung hielt: „Es war aber ein Mann aus den Pharisäern, Nikodemus mit Namen, ein Oberster der Juden". Nikodemus gehörte der strengen, für die nationale Selbständigkeit der Juden eifernden Partei der Pharisäer an, war Mitglied des hohen Rathes (= ἄρχων τῶν Ἰουδαίων; cf. 7, 50, wo er ausdrücklich zu den Synedristen gezählt wird), stand zur Zeit dieser Unterredung höchst wahrscheinlich schon im Greisenalter (cf. V. 4), und war Vorsteher einer öffentlichen Schule (cf. V. 10). Nur beim Evangelisten Johannes, und zwar außer in diesem Abschnitte, wird er noch erwähnt 7, 50 als Vertheidiger Jesu im Synedrium und 19, 39 als Genosse des Josef von Arimathäa beim Begräbnisse Jesu. Im Martyr. Rom. wird er unter dem 3. August als Heiliger verzeichnet. Der Ableitung nach kann Νικόδημος gefaßt werden als Gräcisirung des hebr. Nakdimón (= unschuldiges Blut), oder als Zusammensetzung aus νικᾶν und δῆμος (Volksbesieger, Corn. a Lap.: Victor populi).

V. 2. „Dieser kam zu ihm (zu Jesus) in der Nacht und sprach zu ihm: Rabbi, wir wissen, daß du von Gott gekommen bist als Lehrer, denn Niemand kann diese Zeichen thun, die du thust, wenn nicht Gott mit ihm ist." Weil noch nicht völlig von Menschenfurcht frei, kommt Nikodemus, dem die feindselige Gesinnung gegen Jesus bekannt ist, zur Nachtszeit; er kommt aber in guter Absicht, wie aus seiner Anrede und aus dem Verhalten Jesu, des Herzenskundigen, sich ergibt. Er will weitere Belehrung erhalten von dem, den er aus seinem Wunderwirken als gottgesandten Lehrer erkannt hat. Der Plural „wir wissen" (οἴδαμεν) wird am natürlichsten dahin gefaßt, daß Nikodemus in seinem Namen

und im Namen jener Synedristen oder angesehenen Juden spricht, welche mit ihm die gleiche Ueberzeugung bezüglich der Person Jesu hatten. So aufgefaßt bilden diese Worte eine Ergänzung zu 2, 23, und sie lassen uns den mächtigen Eindruck erkennen, welchen Jesu erstes Auftreten in Jerusalem nicht bloß beim Volke, sondern auch bei den hochgestellten Juden machte. — Statt πρὸς τὸν Ἰησοῦν der Rec. (= ad Jesum der Vulg.) ist nach ℵABKL . . . πρὸς αὐτόν zu lesen (= ad eum).

V. 3. Entgegnung Jesu: „Wahrlich, wahrlich sage ich dir, wenn nicht Jemand von Neuem geboren wird, kann er nicht sehen das Reich Gottes.“ Zuerst ist hier die Frage zu beantworten, wie die Entgegnung Jesu mit der Anrede des Nikodemus in formeller Beziehung zusammenhängt. Maldonat nimmt im Anschluße an ältere Erklärer an, Nikodemus habe außer der vom Evangelisten mitgetheilten Anrede an Jesum auch die Frage bezüglich der Theilnahme am Messiasreiche gestellt, welche der Evangelist, weil es ihm vorzugsweise um die Rede des Herrn zu thun gewesen sei, weggelassen habe. Auf diese vom Nikodemus gestellte, aber vom Evangelisten nicht mitgetheilte Frage, soll nun Jesus die Antwort geben. Viel wahrscheinlicher ist aber die Meinung des Rupertus und fast aller neueren Exegeten, Jesus antworte auf das, was Nikodemus erst zu fragen vorhatte, und es sei Jesus mit seiner Antwort der Frage des Nikodemus darum zuvorgekommen, um sich diesem gleich im Beginne der Unterredung als Herzenskundigen zu offenbaren, und um so der den jüdischen Vorstellungen zuwiderlaufenden Lehre von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt desto mehr Nachdruck zu geben. In ἐὰν μή τις = wenn nicht Jemand, d. h. wer nicht, ist ausgedrückt, daß das Folgende ausnahmslose Geltung habe. Das griechische ἄνωθεν läßt die doppelte Bedeutung zu, entweder „von oben her“ oder „von Neuem“. Es kann demnach hier γεννηθῆναι ἄνωθεν übersetzt werden entweder mit: „geboren werden von oben her (vom Himmel, d. h. aus Gott)“, oder „geboren werden vom Neuen“ (= denuo [de novo] der Vulg.). Schon Chrys. (hom. 24: ἄνωθεν δὲ ἐνταῦθα οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φασιν, οἱ δὲ ἐξ ἀρχῆς) erwähnt diese doppelte Auffassung. Weil ἄνωθεν an den anderen Stellen bei Johannes (3, 31. 19, 11. 23) im localen Sinne gebraucht wird, und weil er die Wiedergeburt als Geburt aus Gott bezeichnet (1, 13), so halten im Anschluße an Cyrill., Theophyl. die meisten Neueren hier die locale Bedeutung fest. Dagegen ist zu bemerken: daraus, daß Johannes ἄνωθεν gewöhnlich im localen Sinne gebraucht, folgt an sich nicht, daß der Ausdruck bei ihm nur in dieser Bedeutung vorkommt; es fordert viel=

mehr an unserer Stelle der Zusammenhang (cf. V. 4), daß wir ἄνωθεν in der Bedeutung „von Neuem“ festhalten. So Vulg., Syr., August., Mald., Corn. a Lap., Bisping, Han. Schegg, Luthardt, Keil u. A. Cf. Wil. Grimm zu ἄνωθεν. Weil der Heiland im weiteren Verlaufe der Unterredung nähere Aufklärung gibt über das Wie dieser Wiedergeburt (V. 5) und über das Wesen des Wiedergebornen (V. 6), so möge, damit die Exegese nicht der Darstellung vorgreife, hier die Worterklärung von γεννηθῆναι ἄνωθεν genügen. Der Ausdruck „Reich Gottes“, welcher sich bei Johannes nur hier und V. 5 findet, bei den Synoptikern aber oft vorkommt, ist Bezeichnung des Messiasreiches. Matthäus nennt es gewöhnlich „Himmelreich“. Cf. die Erklärung zu Matth. 3, 2. Die dem Hebr. nachgebildete Redeweise: das Reich Gottes „sehen“ (ἰδεῖν) hat den Sinn: am Reiche Gottes theilnehmen, und ist somit sachlich nicht verschieden von: in das Reich Gottes eingehen (V. 5). Cf. 8, 51.

V. 4. Antwort des Nikodemus: „Wie kann ein Mensch, der ein Greis ist, geboren werden? Kann er zum zweitenmal in den Schooß seiner Mutter eingehen und geboren werden?“ Diese Worte des Nikodemus wurden und werden sehr verschieden erklärt. Aeltere Exegeten (Chr., August. und mit seinen Worten Mald. und Corn. a Lap.) und auch neuere meinen, Nikodemus, der überhaupt von einer geistigen Wiedergeburt nichts wußte, habe Jesu Worte buchstäblich von einem leiblichen Wiedergeborenwerden verstanden und die Unmöglichkeit desselben durch den Hinweis auf sein hohes Alter recht anschaulich machen wollen. Die Worte des August. (Tract. XI) lauten: „Spiritus ei loquitur et ille carnem sapit: non noverat iste nisi unam nativitatem, scilicet ex Adam et Eva; et ex Deo et ecclesia nondum noverat.“ Dagegen ist zu bemerken: da das A. T. eine Erneuerung des Herzen und des Geistes (cf. Ezech. 18, 31), eine Beschneidung des Herzens fordert (Jerem. 4, 4), da auch nach alttestamentlicher Lehre die Umkehr des Menschen nicht eine äußere, sondern eine innere sein muß (cf. Zschokke 544 ff.), da endlich für die messianische Zeit eine allgemeine Erneuerung der Menschen in Aussicht gestellt war (cf. die Erklärung zu 1, 25), so ist es unglaublich, daß dem Nikodemus die Lehre von einer geistigen Wiedergeburt unbekannt war, um so mehr, als auch der Talmud einen Proselyten als Neugebornen bezeichnet (qui proselytus factus est, est sicut parvulus neonatus). Wenn nun dem Nikodemus die Lehre von der geistigen Wiedergeburt bekannt war, und

er somit auch die Worte Jesu in diesem Sinne faßen konnte, wie ist die in diesem Verse enthaltene Gegenrede desselben zu verstehen? Ich pflichte der Meinung Maiers bei: Nikodemus wollte sagen, er halte bei einem alten Menschen die geforderte geistige Wiedergeburt für ebenso unmöglich, wie ein physisches Wiedergeborenwerden. Aehnlich faßt die Rede des Nikodemus Luthardt und nach ihm Keil: Nikodemus verstehe das γεννηθῆναι ἄνωθεν nicht von einer zweiten leiblichen Geburt, sondern von einem neuen Anfange persönlichen Lebens, das nicht stattfinden könne ohne eine zweite leibliche Geburt. Anders Han. Schegg: da Nikodemus von den Worten Jesu nur so viel verstand, daß sie die Vorbedingung der Theilnahme am Reiche Gottes in einem Bilde ausdrücken, das Bild aber durchaus sich nicht deuten konnte, blieb er beim Bilde, das eine Unmöglichkeit enthielt, stehen, damit Jesus genöthigt werde, zu zeigen, wie diese Unmöglichkeit in der abgebildeten Sache nicht bestehe.

V. 5. Der Heiland gibt nähere Aufklärung, wie das γεννηθῆναι ἄνωθεν zu Stande komme: „Wahrlich, wahrlich sage ich dir, wenn Jemand nicht geboren wird aus Wasser und Geist, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen.“ Es ist somit das „Geborenwerden vom Neuen“ nichts anderes, als das Geborenwerden aus Wasser und dem heiligen Geiste, d. h. die Wiedergeburt kommt zu Stande durch die Taufe Christi, welche ist eine Taufe im heiligen Geiste. Cf. 1, 33. Wohl mit Rücksicht auf diese Worte des Herrn nennt Paulus die christliche Taufe ein „Bad der Wiedergeburt“ Tit. 3, 5. Gegen den Wortlaut und gegen die Auffassung der alten und der Mehrzahl der neueren Exegeten ist es, den Ausdruck „Wasser“ nicht buchstäblich, sondern symbolisch zu fassen und in den Worten Jesu nicht eine directe Hinweisung auf das Taufwasser, sondern nur eine bildliche Darstellung der inneren Reinigung bei der geistigen Wiedergeburt zu finden. Diese bildliche Auffassung hat das Conc. Trid. mit den Worten verworfen: Si quis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque ideo verba illa Domini nostri Jesu Christi: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, ad metaphoram aliquam detorserit, anathema sit. Sess. VII. c. 2 de baptismo. Mit Recht folgert schon August. aus diesem Verse die Allgemeinheit der Erbsünde, weil sonst Jesus nicht für alle Menschen ohne Ausnahme den Eintritt in das Messiasreich an die Bedingung einer geistigen Neugeburt knüpfen würde. Cf. V. 6.

V. 6. Begründung der Nothwendigkeit der Wiedergeburt: „Das aus dem Fleische Geborene ist Fleisch, das aus dem Geiste Geborene

ist Geist." Das Neutrum τὸ γεγεννημένον, obwohl es auf Personen geht, ist, wie öfters bei Johannes, gebraucht, um den Gedanken recht zu verallgemeinern: Jeder . . . Geborene ohne Ausnahme. Es sind aber die Worte „das aus dem Fleische Geborene" Bezeichnung der natürlichen, physischen Geburt und stehen im Gegensatze zu: „das aus dem Geiste Geborene", womit die geistige Wiedergeburt bezeichnet wird. Der Mensch in Folge seiner natürlichen Herkunft ist „Fleisch". Die prägnanteste Erklärung dieses Ausdruckes findet sich Röm. 7, 14, wo Paulus in einer an seine Person sich anlehnenden Redeform von dem nicht wiedergeborenen Menschen überhaupt sagt: „ich bin fleischlich" und diese Aussage erklärend hinzufügt: „verkauft unter die Sünde". Es bezeichnet demnach hier σάρξ (caro) die geistige, sittliche Verfassung des Menschen im unerlösten Zustande. Er ist „Fleisch", weil die sündhafte Lust, welche in seinem Fleische wohnt, die Uebermacht hat über sein besseres Wissen und Wollen, so daß seine Werke Werke des Fleisches d. h. Sünden sind. Cf. Gal. 5, 19—21. — Dagegen ist der Wiedergeborene „Geist", d. h. in dem Menschen, welcher durch die reinigende und heiligende Kraft des heiligen Geistes erneuert ist, hat das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen, erleuchtet und gestärkt durch den mitgetheilten göttlichen Geist, die völlige Herrschaft über die sinnlichen Lüste und die Begierden des Fleisches, so daß seine Werke eine „Frucht des Geistes" sind, Gal. 5. 22. 23. Cf. Theophil Simar, die Theologie des hl. Paulus, p. 33 ff. Selbstverständlich ist, daß der Ausdruck „Geist" nur Bezeichnung der ganzen sittlich-geistigen Verfassung des Wiedergeborenen ist; denn wie der unerlöste Mensch, trotz der Herrschaft der Sünde (des Fleisches) nicht aufhört ein körperlich-geistiges Wesen zu sein, so bleibt auch der erlöste ein solches körperlich-geistiges Wesen.

V. 7. Die vom Heilande betonte Nothwendigkeit der Wiedergeburt aber stand im Widerspruche mit den Anschauungen der Juden, welche sich allein vermöge der leiblichen Abstammung von Abraham zur Theilnahme am Messiasreiche berechtigt wähnten (cf. Matth. 3, 9). Diesen Wahn, in dem wohl auch Nikodemus noch befangen war, weiset nun der Heiland nachdrucksvoll zurück: „Wundere dich nicht, daß ich sagte: ihr müsset von Neuem geboren werden." Der Nachdruck liegt in δεῖ ὑμᾶς (oportet vos): auch von euch Juden gilt, was ich bezüglich der Nothwendigkeit der Wiedergeburt gesagt habe. Der Heiland hat zwar in dem Vorhergehenden nicht ausdrücklich gesagt, daß auch die Juden wiedergeboren werden müssen; aber nachdem er die ausnahmslose Nothwendigkeit einer

Wiedergeburt gelehrt hat, kann er dem Nikodemus zurufen: ich habe dir gesagt, „ihr" müsset von Neuem geboren werden.

V. 8. Zusammenhang. Nachdem der Heiland den Nikodemus belehrt hat über das Wesen des Wiedergeborenen und darüber, wodurch diese Wiedergeburt zu Stande kommt, so geht er jetzt einen Schritt weiter und erklärt näher die Art und Weise der Wirksamkeit des heiligen Geistes beim Werke der Wiedergeburt: „Der Wind weht, wo er will, und seine Stimme hörst du, aber nicht weißt du, von wo er kommt und wohin er geht: so ist jeder, der aus dem Geiste geboren ist." In formeller Beziehung ist Folgendes zu bemerken: Das mehrdeutige πνεῦμα ist nicht vom heiligen Geiste zu verstehen (so die Mehrzahl der älteren Exegeten, unter den neueren Jos. Grimm), auch nicht von der menschlichen Seele (Mald.), sondern es ist, wie das dabeistehende πνεῖ (spirat) höchst wahrscheinlich macht, in der Bedeutung „Wind" festzuhalten. So Chrys., Cyrill., Theophyl., und fast alle Neueren. Nach dieser Fassung haben wir hier ein aus der physischen Natur entlehntes Beispiel, von welchem der Heiland mit οὕτως (= sic) die Anwendung auf das geistige Gebiet macht. In der Anwendung ist ferner zu beachten, daß der Heiland nicht den Wiedergeborenen selbst mit dem Winde und dem Wehen desselben vergleicht, sondern nur das freie Walten des heiligen Geistes beim Werke der Wiedergeburt. Es sind somit die Worte: „So ist jeder, der aus dem Geiste geboren ist" eine öfter vorkommende, ungenaue Redeweise und in dem Sinne zu fassen: So verhält es sich mit dem Wirken des heiligen Geistes bei der Wiedergeburt. — Zur Sache ist zu bemerken: die absolute Freiheit des heiligen Geistes wird ausgedrückt durch „der Wind weht, wo er will"; die Wiedergeburt, an sich ein geistiger und darum unsichtbarer Vorgang, ist erkennbar an den Wirkungen, die sie hervorbringt, ebenso wie man den Laut des Windes vernimmt; endlich, wie der Sturm oft so plötzlich erscheint und verschwindet, und man nicht weiß, von wo er gekommen (d. h. wo er entstanden) und wohin er gegangen ist (d. h. wo er sich verloren hat), so ist der Ausgang des göttlichen Geistes aus der Wesenheit des Vaters und Sohnes, sowie sein Ziel, die ewige Seligkeit der aus ihm Gebornen, geheimnißvoll. Cf. Ad. Maier zur Stelle. Das Adv. der Ruhe ποῦ (statt ποῖ) mit dem Verb. der Bewegung (ὑπάγειν) verbunden hebt die auf die Bewegung folgende Ruhe hervor.

V. 9. Weil Nikodemus die vorgetragene Lehre von der Wiedergeburt noch nicht zu fassen vermag, so richtet er an Jesum die Frage:

„Wie kann dies geschehen?“ Der Plural ταῦτα (Vulg. haec) wird am einfachsten auf alles von V. 3 an Vorgetragene bezogen. Der Nachdruck liegt auf πῶς (quomodo); Nikodemus will jetzt weder die Möglichkeit noch die Nothwendigkeit der Wiedergeburt in Abrede stellen, sondern nur hervorheben, daß er nicht verstehe, in welcher Weise diese vom Herrn gelehrte Wiedergeburt zu Stande komme.

V. 10. Mit Befremden antwortet Jesus: „Du bist der Lehrer Israels und weißt dieses nicht?“ Durch den Artikel ὁ bei διδάσκαλος wird Nikodemus nach der gewöhnlichen Ansicht als ausgezeichneter Lehrer bezeichnet. Graece adjecto articulo singularis et eximius magister videtur significari. Mald. Cf. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 7. Auflage, p. 110. Zum Verständnisse dieser befremdenden Frage des Herrn ist zu beachten, daß auch dem A. T. die Lehre von der geistigen Umwandlung des Menschen bekannt war (cf. die Bemerkung zu V. 4), und daß darum Nikodemus vermöge seiner Stellung als hervorragender Gesetzeslehrer die vorgetragene Lehre von der Wiedergeburt hätte leicht verstehen sollen, wenn er den Geist der alttestamentlichen Verheißungen erfaßt hätte.

V. 11. Der Heiland gibt der Unterredung eine Wendung; statt dem Nikodemus eine weitere theoretische Belehrung über die Art und Weise der Wiedergeburt zu geben, betont Jesus nachdrucksvoll die Nothwendigkeit, ihm zu glauben, weil nur die gläubige Aufnahme seines Wortes das Verständniß desselben bringe. „Wahrlich, wahrlich sage ich dir, was wir wissen, sprechen wir, und was wir gesehen haben, bezeugen wir, und unser Zeugniß nehmet ihr nicht auf.“ Die Pluralia „wir wissen ...“ werden am einfachsten als pl. majest. gefaßt und auf Christum allein bezogen. So Theophyl., Corn. a Lap. und viele Neuere. — Das Verb. „wissen“ (εἰδέναι) bezeichnet die zweifellose Gewißheit und das Verb. „geschaut haben“ die Unmittelbarkeit des Wissens Jesu. Was aber das Verhältniß beider Ausdrücke zu einander betrifft, so enthält der zweite den Grund für den ersten: weil Christus, der selbst göttlicher Wesenheit ist, das Wesen Gottes völlig schaut (cf. 1, 18), so ist auch sein Wissen ein zweifelloses und darum sein Zeugniß überhaupt ein wahres. Das Verhalten der Mehrzahl der Juden gegenüber diesem jeden Irrthum ausschließenden Zeugnisse zeichnet der Heiland mit den Worten: „und unser Zeugniß nehmet ihr nicht an“. — Andere Exegeten (Chrys., Cyrill., Euthym., Rupert., Han. Schegg) nehmen an, der Plural sei gewählt, um anzudeuten, daß mit dem Zeugnisse Christi

zugleich auch das Zeugniß des Vaters verbunden sei (cf. 8, 18); andere (Luthardt, Keil) meinen, Jesus weise neben seinem Zeugnisse auch auf das seines Vorläufers hin. Weniger empfiehlt sich die Erklärung Mald., der die Worte als allgemeine Sentenz faßt in dem Sinne, daß wahrhaftige Zeugen nur das aussagen und bezeugen, was sie sicher wissen, und daraus die specielle Anwendung auf das Zeugniß Christi macht.

V. 12. Der Heiland verkündet, daß die Juden seinen weiteren Lehren noch größeren Unglauben entgegensetzen werden: „Wenn ich das Irdische zu euch sagte, und ihr mir nicht glaubet, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch das Himmlische sage?" Der Herr unterscheidet zwischen bisher verkündeten Lehren und zwischen solchen, welche er erst vortragen wird, zwischen dem schon vorhandenen Unglauben und zwischen dem in der Zukunft sich steigernden Unglauben der Juden. Die schon verkündeten Wahrheiten nennt Jesus ἐπίγεια (Vulg. terrena), die erst zu verkündenden τὰ ἐπουράνια (Vulg. coelestia). Verschieden beantwortet wird die Frage, was der Heiland unter τὰ ἐπίγεια meine. Aeltere (Orig., Chrys. u. A.) und die Mehrzahl der neueren Exegeten nehmen an, Jesus bezeichne mit diesem Ausdrucke die Lehre von der geistigen Wiedergeburt und diese Auffassung hat den Context für sich. Indessen lautet die Antwort auf die weitere Frage, wie denn die Wiedergeburt, die als Geburt aus dem heiligen Geiste etwas Himmlisches ist, zu den ἐπίγεια gerechnet werden könne, verschieden. Nach Orig., Ammonius u. A. wird sie zu diesen gerechnet mit Rücksicht darauf, daß die Wiedergeburt vor sich geht an den auf Erden befindlichen Menschen, nach Han. Schegg darum, weil hervorgehoben werden soll der irdische, d. h. der Sündenzustand, von welchem der Mensch in der Wiedergeburt befreit wird. Mald., Corn. a Lap. beziehen den Ausdruck ebenfalls auf das unmittelbar Vorhergehende, verstehen denselben aber nicht von dem Inhalte der Lehre von der Wiedergeburt selbst, sondern von der äußeren Form, in welcher Jesus die Lehre vortrug: si per similitudines . . . allatas non capis res divinas, quomodo eas capies, si nude easdem tibi proponam? Corn. a Lap. Weil aber diese Erklärung mit dem Wortlaute nicht im Einklange zu stehen scheint, so ist die erste vorzuziehen. Anders J. Grimm, das Leben Jesu, II. p. 333—335. — Unter ἐπουράνια haben wir die Heilsgeheimnisse an sich zu verstehen; Cremer (p. 109) faßt den Ausdruck als gleichbedeutend mit „Geheimnisse vom Himmelreiche." Cf. Matth. 13, 11. Im Verse 14 hebt der Heiland selbst aus der Zahl der ἐπουράνια eines hervor, näm-

lich den göttlichen Rathschluß, das Heil der Menschen durch den Kreuzestod Christi zu bewirken.

V. 13. Zusammenhang. Gegenüber dem Unglauben der Juden betont Jesus die Nothwendigkeit, an ihn zu glauben, weil er, der vom Himmel gekommene und mit dem Vater in fortwährender wesenhafter Verbindung stehende Gottessohn, der einzige Lehrer der himmlischen Geheimnisse ist. „Und (doch müsset ihr mir glauben; denn) Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, außer der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der da ist im Himmel.“ Da ascendit Uebersetzung des griechischen ἀναβέβηκεν (praeter. von ἀναβαίνειν) ist, so muß es auch als temp. praeter. gefaßt werden: „ist hinaufgestiegen“. Es können somit diese Worte nicht von der Himmelfahrt Christi verstanden werden, denn damals, als Jesus zu Nikodemus von einem „Hinaufgestiegensein“ in den Himmel sprach, war die Himmelfahrt als Abschluß des Erdenwandels Jesu noch ein Ereigniß der Zukunft und nicht schon der Vergangenheit. In welchem Sinne vindicirt sich aber Jesus dem Nikodemus gegenüber ein „Hinaufgestiegensein“ in den Himmel? Er will mit diesen Worten sein vorzeitliches, sein ewiges Sein im Himmel und damit sein unmittelbares Schauen der himmlischen Dinge, seine Kenntniß der himmlischen Geheimnisse ausdrücken. Die Frage, warum der Heiland sein präexistentes Sein im Himmel als ein Hinaufgestiegensein in den Himmel bezeichne, beantwortet gut Corn. a Lap.: loquitur Christus de se ut homine; homines autem non possunt esse in coelo, nisi e terra sua in coelum ascendant. Und diese Redeweise erklärend fügt er hinzu: Christus ergo qua Deus ascendit in coelum, i. e. ab aeterno fuit in coelo. — Der von Ewigkeit im Himmel seiende Gottessohn ist vom Himmel herabgestiegen (καταβαίνειν), scl. durch seine Incarnation, und auf Erden wandelnd ist er in steter, wesenhafter Verbindung mit dem Himmel „qui est in coelo“. Cf. 1, 18. Es ist also der Menschensohn, der Messias, der einzige Lehrer der himmlischen Geheimnisse, und zur Kenntniß derselben gelangen die Menschen nur durch gläubige Annahme seines Wortes. Weniger empfiehlt sich die Erklärung von Luthardt und Keil, welche die Worte „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen“ auf die Menschen beziehen, und den Sinn des Verses dahin bestimmen: Weil kein Mensch in den Himmel aufgestiegen ist, und darum auch keiner Aufschluß zu geben vermag über die göttlichen Geheimnisse, so ist unsere Erkenntniß des Göttlichen bedingt durch den Glauben an den vom Himmel gekommenen Gottessohn. Geradezu abzuweisen ist

die tropische Auffassung, als würde nämlich mit den Worten „hinaufgestiegen sein in den Himmel" das Hinaufsteigen in den Himmel mit dem Geiste ausgedrückt, um von dort die himmlischen Geheimnisse zu holen. Wie Meyer richtig bemerkt, hat Christus die Kenntniß der göttlichen Dinge nicht vom Himmel geholt, sondern von dort mitgebracht. Die Worte ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ bilden eine Näherbestimmung zu „der Menschensohn": der Menschensohn, d. h. der Messias, welcher als solcher in fortdauernder, wesenhafter Verbindung mit dem Himmel steht. Cf. Winer, Grammatik, p. 320.

V. 14. 15. Zusammenhang. Die folgenden Worte stehen zunächst in engem Zusammenhange mit den Versen 12 u. 13 und dann mit der ganzen Rede von der Wiedergeburt überhaupt. Der Heiland hebt aus den ἐπουράνια (coelestia), welche er im V. 13 erwähnte, eine himmlische Wahrheit hervor, nämlich seinen im Rathschluße Gottes bestimmten Kreuzestod, welcher zugleich der Quell ist, aus welchem der Menschheit die wiedergebärende Kraft und Gnade beständig zufließt. „Und wie Moses die Schlange in der Wüste erhöhte, so muß der Menschensohn erhöht werden." Der Heiland hat eine in den Büchern Mosis verzeichnete wunderbare Begebenheit im Auge, die zum Verständnisse der Stelle kurz mitgetheilt werden muß. Die mit der Führung durch Moses unzufriedenen Juden wurden zur Strafe für ihren Ungehorsam durch feurige Schlangen heimgesucht, deren Bisse tödtlich waren. In Folge dessen gingen die Juden in sich, und baten Moses um Hilfe, der auf Befehl Gottes eine eherne Schlange in mitten des Lagers aufrichtete, bei deren Anblick die Gebissenen gesund wurden. Cf. Num. 21. 5 – 9. Nach der authentischen Erklärung Christi hatte die Aufrichtung der ehernen Schlange eine typische Bedeutung, insoferne sie die Art und Weise des Todes Christi, nämlich seine Erhöhung ans Kreuz vorbildet. Das Verb. ὑψοῦν entspricht dem aram. זְקַף, und ist in der Bedeutung „erhöhen am Kreuze, kreuzigen" zu fassen. Diese Fassung des Verb. ὑψοῦν wird gefordert, erstens durch die Beziehung unserer Stelle auf das alttestamentliche Factum; zweitens durch den constanten Gebrauch desselben im Evangelium des Johannes, da nicht bloß Jesus selbst seinen Kreuzestod damit bezeichnet (8, 28. 12, 32), sondern auch der Evangelist ausdrücklich dasselbe in diesem Sinne interpretirt (12, 33); endlich drittens durch den Zusammenhang des Ausspruches mit dem folgenden. Es bezeichnet nämlich Jesus seine „Erhöhung" als die Ursache des Heiles der Menschen; Quelle des Heiles ist aber nach biblischer Lehre nur die Erhöhung Christi am

Kreuze, sein Kreuzestod, und nicht seine Erhöhung bei der Himmelfahrt. Das Verb. δεῖ bezeichnet die Nothwendigkeit in Folge der göttlichen Anordnung. — Die aufgerichtete eherne Schlange ist nicht bloß Vorbild der Art und Weise des Todes Christi, sondern sie weiset auch typisch hin auf die vom Kreuze Christi ausströmenden Wirkungen: „Damit jeder, welcher glaubt an ihn (nicht verloren gehe, sondern) das ewige Leben habe." Durch den Kreuzestod Christi ward die Sündenschuld der Menschen getilgt und die Menschheit mit Gott versöhnt. Es erübrigt nun für den einzelnen Menschen nur, daß er die Wirkung des Kreuzestodes Christi sich zu eigen mache. Dies geschieht durch gläubigen Anschluß an den gekreuzigten Christus. Und wie der gläubige Hinblick auf die eherne Schlange leibliche Gesundheit gab, so gibt der gläubige Hinblick auf den gekreuzigten Christus geistige Gesundheit, ewiges Leben. Attenditur serpens, ut nihil valeat serpens; attenditur mors, ut nihil valeat mors. August. tract. XII. Durch πᾶς (omnis) wird die Universalität der Erlösung ausgedrückt; πιστεύων (qui credit) macht die subjective Bedingung zur Erlangung der Erlösung namhaft. Welche Bedeutung hat aber das johanneische πιστεύειν? Aus der Vergleichung der verschiedenen Verbindungen, in welchen dieses Verb. gebraucht wird, ergibt sich, daß es folgende Momente in sich schließt: „Die Anerkennung Jesu als des Heilandes der Welt, seines Verhältnisses zum Vater und des dadurch bedingten Verhältnisses zur Welt, und die aus dieser Anerkennung resultirende Gemeinschaft mit ihm, das Ihmanhangen". Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität, 1. Aufl. p. 445. — Die Rec. hat nach ΑΓΔ ... in V. 15: ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, womit außer anderen Versionen auch die Vulg. stimmt: ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. Dagegen haben Treg., Tischend. nach ℵBL ... die Worte μὴ ἀπόληται ἀλλ' (Vulg. non pereat, sed) weggelassen und lesen statt πιστεύων εἰς αὐτόν (= qui credit in eum) πιστεύων ἐν αὐτῷ. Sollten auch diese Worte nicht ursprünglich, sondern aus V. 16 entlehnt sein, so ist doch nicht nöthig ἐν αὐτῷ mit ἔχῃ ... zu verbinden (damit der Gläubige in ihm d. h. in der Verbindung mit Christo dem Gekreuzigten, das ewige Leben habe), weil auch die Verbindung mit πιστεύων einen ganz passenden Sinn gibt: damit derjenige, welcher gläubig auf Christum seine Hoffnung setzt (= πιστεύων ἐν αὐτῷ), das ewige Leben habe. Cf. Wil. Grimm zu πιστεύειν.

V. 16. Der Heiland gibt das Motiv an, welches Gott zur Hingabe seines Sohnes bewog, und den Zweck, welchen Gott durch diese Hingabe anstrebte: „Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zu Grunde gehe, sondern das ewige Leben habe." Das οὕτως (sic), welches durch das nachfolgende ὥστε . . . (ut . . .) näher erläutert wird, steht im Sinne von tantopere, so sehr, in so großem Maße. Cf. Wil. Grimm. Zum Verb. δέδωκεν (Vulg. dedit) ist mit Rücksicht auf V. 14 zu ergänzen εἰς θάνατον = er hat hingegeben in den Tod; nicht: in die Welt (Meyer, Luthardt, Keil u. A.). Scharf hervorgehoben wird durch die einzelnen gewählten Ausdrücke die Größe des göttlichen Liebeserweises, welche sich in dieser Hingabe offenbarte. Gegenstand der Liebe Gottes waren die sündigen, Gott entfremdeten Menschen (= κόσμος, mundus), und diese Liebe war eine ausnahmslose, sie ging auf die ganze Menschheit. Gott bekundete sie besonders dadurch, daß er das Höchste, seinen „eingebornen", wesensgleichen Sohn hingab, und zwar in den schmachvollen Tod der Erhöhung ans Kreuz. Der Zweck dieser Hingabe war: Errettung der Menschen aus dem Verderben, dem sie verfallen waren und Vermittelung des ewigen Lebens. Die subjective Bedingung zur Erlangung des Heiles ist: Gläubiger Anschluß an den in den Tod hingegebenen Gottessohn, i. e. an Christum den Gekreuzigten. Nur im Glauben an Christum den Gekreuzigten ist also der Menschheit das Heil gegeben. Cf. 1 Kor. 1, 17—25. — Das Verb. ἀπόλλυμι (auch ἀπολλύω) bedeutet „verderben" (perdere). Das Med. ἀπόλλυμαι (perire) findet sich vorzugsweise bei Johannes und Paulus zur Bezeichnung des ewigen Unterganges, welchem der nicht in Gemeinschaft mit Christo stehende Mensch anheimfällt. Cf. Cremer, p. 409, Grimm zu ἀπόλλυμι. Die ζωὴ αἰώνιος (vita aeterna) ist jenes höhere Leben, welches der Gläubige, der aus dem heiligen Geiste Wiedergeborene, schon auf Erden besitzt, und welches in der ewigen Seligkeit im Jenseits seine Vollendung findet. — Im Anschlusse an Erasmus haben einige Exegeten (unter den Katholiken Ad. Maier, Bisping; unter den Protestanten Rosenmüller, Tholuck, Olsh., Bäumlein u. A.) angenommen, die Verse 16—21 enthielten nicht mehr Worte Jesu, sondern eine Betrachtung des Evangelisten. Allein da die ganze Darstellungsweise gegen diese Annahme spricht, und da es gegen die Gewohnheit des Evangelisten ist, an mitgetheilte Reden Jesu Bemerkungen anzufügen, ohne sie als solche kenntlich zu machen, so ist festzuhalten, daß der Abschnitt Worte Jesu enthält.

V. 17. Erläuterung der Schlußworte des V. 16 durch Angabe des Zweckes der ersten Ankunft Jesu: „denn nicht sandte Gott seinen Sohn in die Welt, damit er die Welt richte, sondern damit gerettet würde die Welt durch ihn.“ Das Verb. κρίνειν (judicare) ist hier contextgemäß im Sinne von κατακρίνειν (condemnare) zu fassen; das ergibt sich sowohl aus dem Gegensatze σώζεσθαι (salvari) als auch aus dem Worte κόσμος, welches Objectsbestimmung zu κρίνειν ist, denn ein Gericht über die gottentfremdete Welt (= κόσμος) würde nur ein Verdammungsgericht gewesen sein. Cf. Wil. Grimm zu κρίνειν. Klar geht aus diesen Worten hervor, daß die Verdammung, welcher die Menschheit anheimfällt, der Menschen eigene Schuld ist. Leicht vereinbar mit dieser Stelle ist die Aussage Jesu (Matth. 10, 34), daß er gekommen sei, das Schwert in die Welt zu werfen. Cf. die Erklärung daselbst. Eine doppelte Wahrheit bezeugt Jesus in diesem Verse: 1. daß alle Menschen ohne Ausnahme erlösungsbedürftig sind; 2. daß er selbst zu dem Zwecke auf die Erde gekommen ist, um allen Menschen (nicht bloß den Juden) das Heil zu bringen. Diese allgemeine Sündhaftigkeit und damit die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen wird ausführlich von Paulus im Römerbriefe dargelegt, und zwar bezüglich der Heiden 1, 18—32, bezüglich der Juden 2, 1—3, 20.

V. 18. Den Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden gibt gut Maldonat an: explicat atque confirmat quod dixerat, non venisse in mundum Christum, ut mundum judicaret. „Der da glaubt an ihn, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht glaubt an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes.“ Zum richtigen Verständnisse dieser Worte ist vorerst eine genaue Begriffsbestimmung nöthig. Wie „glauben“ so viel bedeutet als: Jesum als den, durch welchen allein das Heil der Menschen gegeben ist, anerkennen und ihm sich anschließen (cf. die Erklärung zu V. 15), so bedeutet „nicht glauben“ so viel als: Jesum als den Heiland nicht anerkennen, und damit auch das Heil von sich abweisen. Ferner ist das Verb. κρίνεσθαι hier ebenso wie im vorhergehenden Verse in der Bedeutung „verdammt werden“ zu fassen. Nach diesen Bemerkungen hat es keine Schwierigkeit den Sinn der Worte festzustellen. Wer an Jesum glaubt, fällt dem Verdammungsgerichte nicht anheim, weil er in der gläubigen Verbindung mit dem Heilande bereits das ewige Leben hat (cf. V. 15), welches der directe Gegensatz zum Zustande der Verdammung ist. Hingegen ist der Ungläubige schon gerichtet (nicht: er wird

gerichtet) d. h. dadurch, daß der Mensch im Unglauben Christum, den Quell alles Heiles zurückweiset, hat er zugleich über sich selbst das Verdammungsurtheil gesprochen, weil er sich durch den Unglauben dem geistigen Tode und dem Verderben überantwortet hat. Es wird somit das göttliche Verdammungsurtheil über den Ungläubigen am letzten Gerichtstage nur eine Proclamation jenes Urtheiles sein, welches derselbe während seines Erdenlebens selbst über sich gefällt hat. Aus dieser Erklärung ergibt sich, daß an unserer Stelle keineswegs vom letzten Gerichte die Rede ist, und daß somit die Worte Jesu „wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet" auch nicht gegen die Universalität desselben geltend gemacht werden können, welche der Heiland bei Johannes 5, 28. 29 nachdrucksvoll lehrt. Cf. die Erklärung zu Matth 25, 32.

V. 19. Weitere Aufklärung, wie die Ungläubigen dem Verdammungsgerichte anheimgefallen sind: „Dieses ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen die Finsterniß mehr geliebt haben als das Licht; denn ihre Werke waren böse." Die Worte αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις (Vulg. hoc est autem judicium) werden näher erläutert durch ὅτι . . .: dies ist aber das Gericht, daß (nämlich) . . . d. h. dadurch haben die Menschen über sich das Verdammungsurtheil gefällt, und sich der Verdammniß überantwortet, daß . . . Cf. Maldonat zur Stelle. Es bezeichnet τὸ σκότος (tenebrae) die Finsterniß des Unglaubens und der Unsittlichkeit; τὸ φῶς (lux) das Licht der Heilswahrheiten, welches Christus als das Licht der Menschen (cf. 1, 4. 8, 12) in die Welt gebracht hat. Verschieden gefaßt und bezogen wird μᾶλλον. Schegg nimmt den Ausdruck in der Bedeutung „mehr" (magis der Vulg.) und bezieht ihn auf das Verb. „lieben". Diese dem Hebräischen nachgebildete Comparation habe dann den Sinn: sie liebten die Finsterniß vor dem Lichte (das sie nicht liebten). Dagegen fassen Andere (Meyer, Keil, Bisping) μᾶλλον = potius „eher" und beziehen es auf σκότος: „cum lucem diligere deberent, caliginem dilexerunt, illam oderunt." Wil. Grimm. In der Sache sind beide Erklärungen nicht verschieden. — Als die letzte Quelle der Liebe zur Finsterniß und des Hasses des Lichtes bezeichnet Jesus das böse Thun der Menschen: „denn ihre Werke waren böse". Wir können den Sinn des Verses dahin zusammenfassen: der Mensch selbst ist es, der über sich das Verdammungsurtheil spricht, und sich dem Verderben überantwortet, und zwar thut er dies dadurch, daß er in freier Selbstentscheidung sich der geistigen Finsterniß zuwendet, und mit Haß vom geistigen Lichte sich abwendet.

Die letzte Quelle dieses Verhaltens ist das unsittliche Thun der Menschen; denn der Verfinsterung des Verstandes pflegt vorauszugehen die Abkehr des Herzens von Gott. Cf. Röm. 1, 21.

V. 20. 21. Gegensätzliche Erläuterung der Schlußworte von V. 19: „Jeder nämlich, der Schlechtes thut, haßt das Licht und kommt nicht zum Lichte, damit seine Werke nicht gerügt werden.“ Dieser allgemeine Erfahrungssatz hat in der Anwendung auf das religiös-sittliche Gebiet folgenden Sinn: der Mensch, dessen sittliches Thun böse ist, will nicht zum Lichte der Wahrheit, d. h. zu Christus kommen, damit nicht auf diese Weise die Schlechtigkeit seiner bisherigen Handlungen aufgedeckt werde und ans Licht komme, und damit er nicht durch die Stimme des Gewissens beschämt und beunruhigt werde. Der Heiland spricht hier den wichtigen Gedanken aus, daß erst durch das Licht der Wahrheit das eigentliche Wesen der bösen Werke völlig aufgedeckt und die Schuld und Strafbarkeit derselben den Menschen recht zum Bewußtsein gebracht werde. Weil aber der lasterhafte Mensch nicht als lasterhaft erscheinen will, und weil er insbesondere in seinem Gewissen nicht „gerügt“, d. h. beschämt und beunruhiget werden will, so scheut er das Licht der Wahrheit und kommt nicht zur Wahrheit. Gut gibt Wilibald Grimm das griechische ἐλέγχειν (Vulg. arguere) wieder mit arguendo in lucem protrahere. — Dagegen: „wer aber die Wahrheit thut, kommt zum Lichte, damit offenbar werden seine Werke, weil sie in Gott gethan worden sind.“ „Wahrheit thun“ ist so viel als die göttliche Wahrheit zur Richtschnur des Handelns machen, so daß die Handlungen des Menschen, weil dem Willen Gottes gemäß, Gott auch wohlgefällig sind. Auch der noch nicht erlöste Mensch hat eine, wenn gleich geringe Erkenntniß der göttlichen Wahrheit; handelt er dieser gemäß, so kommt er zum „Lichte“, d. h. zu Christus und damit auch in den Besitz der Heilswahrheiten und Heilsgnaden. Aber auch für den schon Gläubigen haben diese Worte Jesu volle Geltung; denn je mehr derselbe die ihm geoffenbarte Wahrheit in seinem Leben verwirklichet, desto mehr kommt er zum Lichte, desto tiefer dringt er in das Verständniß dieser Wahrheiten ein. „Werke in Gott gethan“, wird nach dem Zusammenhange am einfachsten verstanden von jenen Werken, die nach dem Willen Gottes gethan sind: opera voluntati Dei consentanea. Mald. Wie vorher, so spricht Jesus auch hier die Wahrheit aus, daß durch das sittliche Verhalten der Menschen das Verhältniß zu Gott bedingt sei, und daß insbesondere der Unglaube in der Verkehrtheit des Herzens seine Wurzel habe.

Jesus in Judäa. — Letztes Zeugniß des Baptista. 3, 22—36.

Von Jerusalem weg begibt sich Jesus in die Landschaft Judäa und verweilt daselbst längere Zeit. Ueber die Thätigkeit Jesu während dieses Aufenthaltes in Judäa, der höchst wahrscheinlich über ein halbes Jahr dauerte, berichtet Johannes nur, daß Jesus (durch seine Jünger) taufte. Ausführlich theilt aber der Evangelist das um diese Zeit abgelegte, letzte Zeugniß des Baptista sowohl nach seiner Veranlassung als nach seinem Inhalte mit. Der Erfolg, welchen das Taufen Jesu hatte, erregte die Eifersucht der Johannesjünger, und dadurch wurde ihr Meister veranlaßt, nochmals über Jesum Zeugniß abzulegen. Unter Berufung auf sein früheres Zeugniß nennt er Jesum den verheißenen Messias, der vermöge seines himmlischen Ursprunges alle Menschen überragt, den mit der ganzen Fülle des göttlichen Geistes ausgerüsteten Gottgesandten, der den göttlichen Willen den Menschen völlig enthüllt.

V. 22. „Darnach ging Jesus und seine Jünger hinaus in die Landschaft von Judäa und er verweilte daselbst und taufte" (scl. durch seine Jünger. Cf. 4, 2). Die dem Evangelisten Johannes geläufige Zeitangabe μετὰ ταῦτα (Vulg. post haec) weiset hier auf das von 2, 13 an Erzählte zurück: nach den Ereignissen in Jerusalem, und zwar höchst wahrscheinlich gleich nach Schluß der Paschafestzeit, begab sich Jesus von der Stadt Jerusalem weg in die Landschaft Judäa. Durch ἡ Ἰουδαία γῆ wird die Landschaft von der Hauptstadt derselben, Jerusalem, unterschieden. Das Imperf. διέτριβεν (morabatur) deutet einen relativ längeren Aufenthalt an. Aus 2, 23 vergl. mit 4, 1. 3. 35 dürfen wir mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß dieser Aufenthalt in Judäa von Ostern bis November dauerte. Cf. Wieseler, chronol. Synopse, p. 254. 255. Ueber die Taufe Jesu, respective seiner Jünger cf. die Erklärung zu 4, 2.

V. 23. Gleichzeitig mit den Jüngern Jesu taufte auch Johannes: „Es taufte aber auch Johannes in Aenon nahe bei Salim, weil dort viel Wasser war; und man kam hin und ließ sich taufen." Aus dieser Ortsangabe ersehen wir, daß der Baptista inzwischen seinen Taufort, Bethanien am Ostufer des Jordans (1, 28), verlassen und eine neue Taufstätte am westlichen Ufer gewählt hat. Als solche wird genannt das in einer wasserreichen Gegend gelegene Aenon in der Nähe von Salim. Die Lage beider Orte läßt sich nicht mehr sicher bestimmen und sind daher die Meinungen darüber sehr getheilt. Nach Hieron. (de loc saer.

ad vocem Salim) lagen beide Orte acht römische Meilen südlich von Scythopolis, einer zur Decapolis gehörigen Stadt Galiläas. Nach Schegg lag Aenon noch in Galiläa, nach anderen in Samaria, Wieseler (p. 247 ff.) verlegt den Taufort in die Wüste Judas und J. Grimm (L. J. II. p. 372) in die Nähe von Hebron, an die Straße, die von dieser alten Patriarchenstadt nach Thekoa führte. Mit Sicherheit kann aus V. 26 nur geschlossen werden, daß der neue Taufort im Unterschiede vom früheren am westlichen Ufer des Jordans lag; als wahrscheinlich ist ferner nach dem Tenor der ganzen Erzählung anzunehmen, daß die Taufstelle Jesu und die des Baptista nicht weit von einander entfernt waren. Seiner Etymologie nach bedeutet Aenon „Quelle". — Hier sind zwei Fragen zu beantworten, welche vielfach aufgeworfen und zur Bestreitung der Aechtheit der 1, 19—34 mitgetheilten Zeugnisse des Baptista geltend gemacht wurden. 1. Warum setzte Johannes nach dem Auftreten Jesu seine Taufhandlung noch fort, wenn seine Aufgabe nur darin bestand, den Messias den Juden kund zu machen? 2. Warum schloß er sich ihm nicht selbst an, wenn er wirklich die zweifellose Gewißheit hatte, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes sei? Auf die erste Frage ist zu antworten: Johannes hatte nicht bloß die Aufgabe, auf die Ankunft des Messias hinzuweisen, sondern er hatte auch die Aufgabe, durch Bußpredigt das Volk zum wirklichen Eintritte ins Messiasreich vorzubereiten; und wie der Heiland selbst zuerst mit dieser vorbereitenden Thätigkeit beginnt (Matth. 4, 17; cf. die Erklärung dieser Stelle), so setzte sie auch Johannes nach dem Auftreten Jesu noch fort, bis Gott selbst seinem Wirken ein Ziel setzte. In den Jüngerkreis Jesu tritt aber Johannes nicht ein, weil seine von Gott ihm zu Theil gewordene Aufgabe darin bestand, der Wegbereiter des Messias zu sein. Cf. noch Ad. Maier, Commentar . . ., I, 310—312.

V. 24. Die Bemerkung des Evangelisten: „denn noch nicht war Johannes in den Kerker geworfen", ist nicht eine Correctur, sondern eine Ergänzung des synoptischen Berichtes (Matth. 4, 12. Marc. 1, 14). Weil die Synoptiker an die Versuchungsgeschichte gleich den Bericht über den Beginn der galiläischen Wirksamkeit Jesu anreihen, die zwischen beiden Momenten liegenden Ereignisse aber übergehen, so mußten sie unmittelbar nach der Versuchungsgeschichte die Einkerkerung des Johannes erwähnen, weil diese noch vor dem Beginne der galiläischen Wirksamkeit Jesu erfolgte. Cf. die Bemerkungen zu Matth. 4, 12. Johannes ergänzt nun (1, 19 bis 4, 42) den synoptischen Bericht und gibt

auch „annäherungsweise“ an, wie lange der Baptista nach der Taufe Jesu noch frei blieb, denn ganz bestimmt berichtet auch er nicht die Zeit der Einkerkerung desselben. Wie aus 4, 1—3 vergl. mit Matth. 4, 12 mit größter Wahrscheinlichkeit sich ergibt, so haben wir die Gefangennehmung des Täufers in die Zeit des Wegganges Jesu von Judäa, etwa in den Monat November zu versetzen. Cf. V. 22. Daraus folgt, daß der Baptista nach dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu (am Paschafeste) seine vorbereitende Wirksamkeit noch ein volles halbes Jahr fortsetzte. Die Einkerkerung und Enthauptung des Täufers erzählen ausführlich Matth. 14, 1—12. Marc. 6, 14—29.

V. 25. 26. Der Evangelist theilt hier einen Vorgang mit, durch welchen die folgende Zeugnißablegung des Baptista veranlaßt wurde. „Es entstand nun (= οὖν; Vulg. autem = δέ) ein Streit von Seite der Johannesjünger mit einem Juden (Vulg. „mit Juden“) über Reinigung.“ Der Singular μετὰ Ἰουδαίου ist bezeugt durch ℵ^c ABL . . ., der Plural der Recepta, womit auch die Vulg. stimmt durch ℵG und Verss. Der von Johannesjüngern veranlaßte und mit einem (vielleicht von den Jüngern Jesu getauften) Juden geführte Streit bezog sich auf „Reinigung“, d. h. auf die reinigende Kraft der beiderseitigen Taufe: „ipsum baptismum purificationem appellavit“ Mald. Vielleicht waren die Johannesjünger auch ungehalten darüber, daß Jesus durch seine Jünger überhaupt taufte. — Die Johannesjünger legen die Streitfrage ihrem Meister vor mit den Worten: „Meister, der bei dir war, jenseits des Jordans, für den du Zeugniß abgelegt hast, siehe, dieser tauft und Alle kommen zu ihm.“ Schon die Form, in der die Johannesjünger den Fall vortragen, verräth, daß sie das Taufen von Seite Jesu als Anmaßung dem Baptista gegenüber, als Undankbarkeit dafür, daß er Jesum zu Ansehen verholfen habe, ansehen. Zu den Worten „der bei dir war, jenseits des Jordans“ cf. 1, 28 ff.; die folgenden Worte: „für den du Zeugniß abgelegt hast“ bilden eine nähere Exposition der vorhergehenden Aussage und weisen zurück auf das 1, 29—34 berichtete Zeugniß des Täufers. Gedanke: Nicht du bist zu ihm gekommen, sondern er kam zu dir, und du hast zu seinen Gunsten ein Zeugniß abgelegt und ihm dadurch zu Ansehen verholfen. Zu μαρτυρεῖν mit dem Dativ der Person in der Bedeutung: testimonium edere in gratiam alicujus, quo commendatur, cf. Wil. Grimm. Das Pron. οὗτος (hic) steht nachdrucksvoll, und es blickt in dieser Bezeichnung Jesu sowohl die geringschätzige Meinung der Johannesjünger über Jesum als auch ihre erbitterte Stimmung durch:

„non nominant Jesum, quod despicientium est hominum.“ Mald. Wichtig ist die, wenngleich übertriebene Aeußerung der Johannesjünger: „Alle kommen zu ihm“; denn wir ersehen daraus den großen Erfolg, welchen Jesus bei seinem ersten Auftreten in der Landschaft Judäa hatte.

V. 27. Der Baptista weiset den von seinen Jüngern erhobenen Vorwurf gegen das Wirken Jesu zurück mit den Worten: „Nicht kann ein Mensch etwas nehmen, wenn es ihm nicht gegeben ist vom Himmel“. Einstimmig sind die Erklärer darin, daß diese Worte zunächst als allgemeine Sentenz zu fassen sind; verschiedener Ansicht ist man aber über die Beziehung derselben. Dem Contexte entspricht es am natürlichsten die Worte auf Jesum zu beziehen; denn die Johannesjünger haben ja durch ihre Aeußerung (V. 26) direct ein Urtheil ihres Meisters über das Thun Jesu provocirt. So Chrys., Euthym., Theophyl., Han. Schegg, Bisping, Meyer, Bäuml. u. A. Die Sentenz, deren allgemeiner Gedanke ist, daß jedes Amt, jeder Erfolg im Amte nur von Gott kommt, dem Lenker der menschlichen Geschicke, dem Geber aller guten Gaben (Jac. 1, 17), hat in ihrer speciellen Beziehung auf Christum den Sinn: Aus dem von euch selbst zugestandenen Erfolge Jesu ist zu ersehen, daß er ein vom Himmel empfangenes Amt verwaltet. Daß dieses himmlische Amt das Messiasamt sei, sagt Johannes in den folgenden Versen. Das Verb λαμβάνειν steht in der Bedeutung nehmen, d. i. empfangen; die durch οὐδέν ganz allgemein ausgedrückte Objectsbestimmung wird durch den Context näher bestimmt: kein Amt, keinen Erfolg im Amte. Viele Exegeten (Cyrill., August., Beda, Rupert., Corn. a Lap., Maier, Reischl) beziehen die Worte auf Johannes: Meine vorbestimmte Aufgabe ist nur die, Vorläufer Jesu zu sein, und wollte ich mich nach eurem Willen gegen das Taufen Jesu erheben, so wäre das ein Wirken gegen den mir vom Himmel zu Theil gewordenen Beruf, und würde damit auch erfolglos bleiben. Andere dagegen (Tholuck, Luthardt, Keil) beziehen die allgemeine Sentenz auf Jesum und Johannes zugleich.

V. 28. Unter Berufung auf den Inhalt seines früher vor den Jüngern abgelegten Zeugnisses weiset nun der Baptista die Anklage seiner Jünger direct zurück: „Ihr selbst seid mir Zeugen, daß ich gesagt habe: ich bin nicht der Christus, sondern daß ich vor jenem her gesandt worden bin.“ Der Baptista faßt hier das vor der Gesandtschaft des Synedriums abgelegte Zeugniß (1, 19—28) nach seinem Hauptinhalte zusammen (Meyer): Ich bin nur der Vorläufer des Messias, welcher in der Person Jesu erschienen ist. Contextgemäß liegt der Nachdruck auf „ihr

selbst seid mir Zeugen"; der Gedanke ist: ihr, die ihr unter Berufung auf die Thatsache meiner Zeugnißablegung zu Gunsten Jesu (V. 26) ungehalten seid über sein Wirken — ihr selbst müsset, wenn ihr auf den „Inhalt" meines Zeugnisses Rücksicht nehmet, bezeugen, daß ich Jesum als den Messias und mich nur als seinen Vorläufer erklärte.

V. 29. Den schon V. 28 ausgesprochenen Unterschied zwischen sich als Vorläufer und Jesus als Messias erläutert hier Johannes durch ein Gleichniß und folgert aus demselben seine Freude über das erfolgreiche Wirken Jesu: „Wer die Braut hat, ist Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber, der dasteht und ihn hört, freut sich sehr über die Stimme des Bräutigams." In der Erklärung des Bildes selbst ist folgendes zu bemerken. Der Satz: „wer die Braut hat, ist Bräutigam" steht im Sinne: von allen Hochzeitsgästen ist nur jener der Bräutigam, dem die Braut gehört. Der „Freund des Bräutigams" ist der Brautführer, der nach jüdischer Sitte die Braut vom Elternhause ins Haus des Bräutigams führte, und dort an der Hochzeitsfeier Theil nahm. Bei den Synoptikern heißt er auch ὁ υἱὸς τοῦ νυμφῶνος. „Sohn des Brautgemaches", im Griechischen παρανύμφιος. Verschieden gedeutet werden die Worte „er steht da und hört ihn". Am wahrscheinlichsten ist folgende Fassung: der Brautführer steht, eben weil er Brautführer ist, dem Bräutigam dienend zur Seite und hört darum mit Freude die Freudenstimme des Bräutigams. Der Täufer will somit das Verhältniß der Unterordnung, in welchem der Brautführer zum Bräutigam steht, hervorheben; seine Aufgabe ist es, diesem dienend zur Seite zu stehen, und darum besteht auch seine Freude darin, sich freuen zu können an der Freudenstimmung des Bräutigams. Die „Stimme des Bräutigams" ist die Freudenstimme desselben, in welche ihn der Verkehr mit der Braut setzt. Wie aus der folgenden Anwendung sich ergibt, ist das Gleichniß in Bezug auf Jesum und den Baptista gebraucht. Es wird nämlich im Anschluße an die alttest. Darstellungsweise das Verhältniß Christi und des Baptista zur Menschheit unter dem Bilde einer Hochzeit dargestellt; Christus ist der Bräutigam, die Menschheit die Braut, der Baptista der Brautführer des Gleichnisses. Cf. Matth. 9, 16. — Aus dem Gleichnisse folgert nun der Täufer: „Diese meine Freude nun ist vollgemacht," d. h. die Freude, die ich in meiner Eigenschaft als Brautwerber und Brautführer habe ist voll und zwar darum, weil Jesus als der Bräutigam in dem ihm zuströmenden Volke die Braut gefunden hat. Ueber

die Verstärkung des Verbalbegriffes in χαρᾷ χαίρειν (gaudio gaudere) cf. Winer, Grammatik p. 434.

V. 30. „Jener muß wachsen, ich aber abnehmen.“ Das Verb. δεῖ bezeichnet eine Nothwendigkeit, die ihren Grund hat in der von Gott angewiesenen Stellung; als Messias muß Jesus „wachsen“ d. h. immer mehr an Ansehen gewinnen, immerfort mehr Anhänger finden; als Vorläufer muß Johannes „kleiner werden“, d. h. immer mehr hinter Jesus zurücktreten. Das Verb. ἐλαττοῦν bedeutet kleiner machen; im Pass. kleiner werden.

V. 31. Der Baptista gibt hier und im Folgenden die nähere Erläuterung des Satzes, daß Jesus wachsen, er selbst aber kleiner werden müsse. „Der von oben Kommende ist über Allen.“ Der Satz lautet zwar allgemein, ist aber contextgemäß auf Christum zu beziehen. Mit den Worten „von oben kommen“, welche im Nachfolgenden näher bestimmt werden durch „vom Himmel kommen“, lehrt der Baptista den himmlisch-göttlichen Ursprung Jesu. Weil Jesus göttlichen Ursprungs ist, so besitzt er auch eine Würde, durch die er über alle Menschen, die Propheten miteingeschlossen, emporragte: „er ist über Allen“. — Dagegen gilt vom Menschen: „Der von der Erde ist, ist von der Erde und redet von der Erde her“. Diese Worte enthalten eine Charakteristik des Menschen überhaupt, und es ist mit Absicht der Ausdruck „Erde“ dreimal gebraucht, weil nachdrucksvoll hervorgehoben werden soll, daß der Mensch, als Erdensohn, nach allen Richtungen wesentlich verschieden sei von Christo, dem Himmelssohne. Die drei enge zusammenhängenden Verstheile charakterisiren den Menschen nach drei Seiten und zwar der erste nach seinem irdischen Ursprunge, der zweite nach der durch diesen Ursprung bedingten geistigen Verfassung, und der dritte nach seiner aus Ursprung und Verfassung resultirenden Thätigkeit. Im ersten Verstheile: ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς (= qui est de terra) liegt der Nachdruck auf dem Verbalbegriffe ὁ ὢν (= qui est), im zweiten hat dagegen nicht das Verbum ἐστίν, sondern ἐκ τῆς γῆς (de terra) den Nachdruck: der Mensch, welcher seinem Ursprunge, seinem Sein nach, von der Erde ist, hat auch eine diesem Ursprunge entsprechende irdische Natur und Verfassung. Zur Vermeidung von Mißverständnissen ist ferner noch zu beachten, daß die Worte ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς im Gegensatze zu ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος (qui de sursum venit) stehen, und somit contextgemäß lediglich der scharfe Gegensatz zwischen dem himmlischen Ursprunge Christi und dem irdischen Ursprunge des Menschen hervorgehoben wird. Es liegt somit in dieser Charakterisirung

des Menschen weder eine Negirung des höheren Ursprunges der Menschenseele, noch auch wird damit ausgeschlossen die Möglichkeit einer geistigen Wiedergeburt desselben. Zum ersten Verstheile cf. Wil. Grimm unter εἰμί, zum zweiten unter ἐκ. Im dritten Versgliede ist λαλεῖν ἐκ τῆς γῆς (loqui de terra) nicht identisch mit λαλεῖν τὰ τῆς γῆς (loqui terrena); wenn die menschliche Erkenntniß auch beschränkt ist (= loqui de terra), so ist sie doch nicht auf die irdischen Dinge eingeschränkt (loqui terrena). — Wie schon oben bemerkt wurde, gibt der Baptista hier zwar eine Charakteristik des Menschen überhaupt, aber aus dem Contexte ergibt sich, daß er sich selbst miteinschließt. Da ist nun die Frage zu beantworten, wie er, der von Gott gesandte Prophet, von sich sagen könne, daß er von der Erde her rede? Maldonat im Anschlusse an August. meint, der Baptista rede von sich ohne Rücksicht auf seine göttliche Sendung: Joannem quidem et caeteros omnes natura sua non nisi terrena loqui, divina tamen gratia aliquando loqui coelestia. Wahrscheinlicher ist aber die Annahme, daß Johannes hier von sich als von einem Propheten spricht und den wesentlichen Unterschied aufdeckt, der zwischen ihm und Christum, als dem Propheten κατ' ἐξοχήν besteht. Auch als Prophet kann Johannes von sich das de terra loqui insoferne aussagen, als seine Kenntniß des Göttlichen durch Offenbarung bedingt ist, als er ferner in Folge seiner irdischen Beschränktheit das ihm Geoffenbarte nicht vollkommen zu erkennen vermochte und als er endlich in der Verkündigung der Offenbarung an seine irdische Verfassung gebunden war. Die Schlußworte des Verses: „der vom Himmel Kommende ist über Allen“ bilden den Uebergang zum folgenden Verse. — Nach einigen Exegeten (unter den Katholiken Klee, Maier, Bisping) ist die Rede des Täufers mit V. 30 zu Ende, und enthält der Abschnitt von V. 31—36 eine Betrachtung des Evangelisten. Weil aber der Context nicht die geringste Andeutung eines solchen Wechsels enthält und weil von V. 31 an kein Ausspruch vorkommt, den nicht auch der Baptista hätte machen können, so ist festzuhalten, daß die Rede desselben bis V. 36 geht. Cf. dazu Keil's Erklärung dieses Abschnittes in seinem Commentare über das Evangelium des Johannes, p. 182 ff.

V. 32. „Was er schaute und hörte, das bezeugt er, und sein Zeugniß nimmt Niemand an.“ Diese Worte charakterisiren Jesum als den von oben Gekommenen nach seiner „Lehrthätigkeit“ und erläutern zugleich, wie Johannes ungeachtet seiner Prophetenwürde von sich das

loqui de terra prädiciren konnte. Die Verba ὁρᾶν „schauen" und ἀκούειν „hören", bezeichnen zunächst die wesenhafte Verbindung Christi mit Gott Vater im Himmel und in Folge dessen die Unmittelbarkeit und Zweifellosigkeit seiner Kenntniß von den himmlischen Dingen. Corn. a Lap.: „videre" significat evidentiam rerum cognitarum, „auditus" originem, quod scilicet haec omnia a patre cum essentia divina acceperit. Die Worte „Niemand nimmt an" sind mit Rücksicht auf V. 33 hyperbolisch zu fassen; die übergroße Mehrzahl wies das Zeugniß, d. h. die Lehre Christi zurück. Eine μαρτυρία (testimonium) wird aber die Lehre Christi genannt, weil Jesus selbst durch seine Auctorität selbe als eine göttliche bezeugt hat (= μαρτυρεῖν).

V. 33. „Wer sein Zeugniß angenommen hat, der hat besiegelt (d. h. bestätigt), daß Gott wahrhaftig ist." Das Verbum σφραγίζειν (signare) bedeutet wörtlich besiegeln, durch Beisetzung des Siegels bekräftigen; hier ist der Ausdruck in der allgemeinen Bedeutung „bestätigen" zu fassen. Die gläubige Aufnahme der Lehre Christi ist gleichsam das Siegel, mit welchem der Mensch die Wahrhaftigkeit Gottes bestätigt, und zwar wird der Glaube an Christum zu einem Zeugnisse der Wahrhaftigkeit Gottes darum, weil Christus nur lehrt, was er unmittelbar bei Gott geschaut und gehört hat. Cf. Maldonat. Daraus folgt von selbst, daß der Unglaube gegen Christum zugleich eine factische Verleugnung der Wahrhaftigkeit Gottes ist. Nur dann steht der Mensch im rechten Verhältnisse zu Gott, wenn er in das rechte Verhältniß zu Christus getreten ist, d. h. alles Heil des Menschen ist bedingt durch Christum. Abweichend von dieser gewöhnlichen Auffassung erklärt Keil den Vers dahin: die gläubige Aufnahme des Zeugnisses Jesu ist eine Besiegelung der Thatsache, daß Jesus der Messias sei, welchen Gott sandte, um seine im A. T. gemachten Verheißungen zu erfüllen.

V. 34. Wie schon die Bindepartikel γάρ (enim) hinlänglich anzeigt, bildet der Vers eine Erläuterung des Vorhergehenden: „Denn welchen Gott gesandt hat, der redet die Worte Gottes; denn nicht nach einem Maße gibt er (scl. Gott) den Geist." Die Worte „welchen Gott gesandt hat" lauten zwar allgemein, gehen aber nicht auf die Propheten überhaupt, sondern sie sind contextgemäß auf Christum, den „von oben Kommenden" zu beziehen. Zu beachten ist ferner beim Substantiv ῥήματα, „Worte" der Artikel τά: die Worte Gottes, d. h. was Jesus redet, sind nur Gottes Worte, nicht redet er wie die Propheten auch Menschenworte: „nihil loquitur nisi divinum" Mald. Ebendeßhalb, weil Christus nur

Worte Gottes redet, hat er die Heilswahrheiten völlig enthüllt, und ist nach ihm eine vollendetere Offenbarung nicht mehr zu erwarten. Den Grund, warum Christus nur Gottesworte spricht, enthält der folgende Satz. Die Redeweise „nicht nach einem Maße“ hat die Bedeutung in vollem, in überreichem Maße. Gedanke: Gott hat Christum, im wesentlichen Unterschiede von den Propheten, welche den göttlichen Geist nur nach einem bestimmten Maße (= ἐκ μέτρου) erhielten, mit der ganzen Fülle desselben ausgerüstet, und eben darum sind seine Worte nur Gottesworte. Der letzte Grund dieser Ausrüstung mit der Fülle des göttlichen Geistes ist die Wesensgemeinschaft zwischen Christus und Gott Vater. — Eine Schwierigkeit liegt bei dieser Auffassung im temp. praes. δίδωσιν (Vulg. dat), da man das Präteritum „er hat gegeben“ erwarten sollte. Es ist das Präs. gewählt, entweder um das fortdauernde Verhältniß auszudrücken (Corn. a Lap. ähnlich Schegg), oder um hinzuweisen auf die zur Zeit, wo dieses Zeugniß abgelegt wurde, bestehende Wirklichkeit (Reischl). — Weil das Pron. αὐτῷ (ei), wodurch die directe Beziehung des Satzes auf Christum ausgesprochen würde, fehlt, und weil das Präs. „er gibt“ steht, so fassen einige Exegeten (Meyer, Luthardt, Bisping) die Worte „nicht nach einem Maße gibt er (Gott) den Geist“ als allgemeine Sentenz, und folgern daraus erst die specielle Anwendung auf Christum. Allgemeine Sentenz: Gott ist in der Mittheilung des heiligen Geistes nicht an ein bestimmtes Maß gebunden, so daß er dem Einen nicht mehr als dem Andern geben könnte; specielle Anwendung: weil Gott völlig frei ist in der Geistesmittheilung, darum hat er den Messias mit der ganzen Fülle des Geistes ausgerüstet.

V. 35. „Der Vater liebt den Sohn und hat Alles in seine Hand gegeben.“ Den Zusammenhang dieser Worte mit den vorhergehenden gibt Mald. folgendermassen an: causam reddi, cur non ad mensuram datus sit illi spiritus, quia cum filius unicus sit, omnia quae pater habet cum eo communicat. Das Verbum ἀγαπᾶν ist zu fassen von der ewigen, wesenhaften Liebe, womit Gott seinen wesensgleichen Sohn umfaßt. So Chrys., Cyrill., August. Wie die menschliche Liebe, ein schwaches Abbild der göttlichen, Hingabe an den geliebten Gegenstand ist, so hat Gott in dem ewigen Liebesacte seinem Sohne „Alles“ d. h. die volle göttliche Wesenheit und Macht gegeben, und darum ist er auch mit der Macht, das Erlösungswerk auszuführen, ausgerüstet. Ueber die Verbindung des Verb. δέδωκεν mit der Präpos. ἐν statt εἰς = er gab Alles in seine Hand, so daß es sich in derselben befindet, cf. Winer, Grammatik p. 385.

V. 36. Weil Jesus als Sohn Gottes die in V. 35 bezeichnete Bedeutung hat, so ist alles Heil der Menschen bedingt durch gläubigen Anschluß an ihn: „Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne ungehorsam ist, wird das ewige Leben nicht haben, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm." Zum Gedanken, daß nur durch gläubigen Anschluß an Christum das ewige Leben gegeben ist, cf. die Erklärung zu 3, 15. 18. Das Verb. ἀπειθεῖν, wörtlich, ungehorsam sein, wird wie im alten so im neuen Testamente häufig in der Bedeutung „ungläubig sein" gebraucht; es wird durch diesen Ausdruck der Unglaube als unfolgsames Widerstreben gegen die Heilsoffenbarung gekennzeichnet und als freie That des Menschen charakterisirt. Cf. Cremer Wörterbuch. Der „Zorn Gottes", welchem alle Menschen von Geburt aus verfallen sind (cf. Ephes. 2, 3) verbleibt über dem Ungläubigen, und dieser Zorn wird offenkundig werden durch das Verdammungsurtheil beim letzten Gerichte. Cf. Matth. 3, 7.

Jesus in Samaria. 4, 1—42.

Dieser Abschnitt bildet den Schluß der Ereignisse während der ersten Festreise. Auf der Rückkehr von Judäa nach Galiläa zieht Jesus durch Samaria und hält ein Gespräch mit einem samaritanischen Weibe am Jakobsbrunnen in der Nähe von Sychar. In dieser Unterredung verheißt Jesus einen Trank, der nicht bloß den geistigen Durst völlig stillt, sondern auch das ewige Leben vermittelt. Er verkündet die bevorstehende Einführung des vollendeten Gottesdienstes und erklärt sich selbst als den verheißenen und erwarteten Messias. Auf die Bitte der Sychariten begibt sich Jesus in die Stadt Sychar, und während seines zweitägigen Aufenthaltes daselbst wird er von den Bewohnern als der Messias der Welt erkannt und anerkannt.

V. 1—3. Der Evangelist gibt hier den Grund an, welcher Jesum bewog, Judäa zu verlassen und sich wieder nach Galiläa zu begeben: „Da nun Jesus inne geworden, daß die Pharisäer gehört hätten, Jesus gewinne mehr Jünger und er taufe (mehr) als Johannes — obgleich Jesus selbst nicht taufte, sondern seine Jünger — verließ er Judäa, und ging wieder nach Galiläa." Die Partikel οὖν (ergo) führt die evangelische Geschichte im engen Anschlusse an die Erzählung von 3, 22 ff. weiter: In Folge (= οὖν) des Herbeiströmens des Volkes (cf. 3, 26) erlangte Jesus die Kunde, wurde er inne, daß . . . Aus dem Gesagten

ergibt sich, daß ἔγνω (cognovit) hier von einem Innewerden durch Mittheilung von außen her und nicht von einem Wissen in Folge der Herzenskundigkeit zu fassen sei. Was Jesus in Erfahrung brachte, gibt der Evangelist mit den Worten an: ὅτι ἤκουσαν . . .: er erfuhr, daß es zur Kenntniß der Pharisäer (der erbittertsten Gegner Jesu) gekommen sei, Jesus gewinne mehr Schüler und taufe mehr als Johannes. Im Verbum ἤκουσαν (audierunt) liegt ausgesprochen, daß die Pharisäer sich von Jesus während seines Aufenthaltes in Judäa ferne hielten, und daß sie nur durch Andere Kunde erhielten von seinem erfolgreichen Wirken in dieser Zeit. — In dem als Parenthese zu fassenden V. 2 gibt der Evangelist eine Correctur der zu den Pharisäern gelangten Kunde: Nicht Jesus selbst taufte, sondern nur seine Jünger. — Es war also die Kunde, daß die Pharisäer zur Kenntniß der erfolgreichen Wirksamkeit Jesu in Judäa gelangten, für Jesum das Motiv, den bisherigen Ort seiner Thätigkeit zu verlassen und sich nach Galiläa zu begeben. Wie ist dies aber näher zu erklären? Der Haß der Pharisäer gegen Jesum steigerte sich in demselben Grade, als seine Wirksamkeit von Erfolg begleitet war; die Gefahr dieser feindseligen Gesinnung war um so größer, je näher Jesus am Hauptsitze der Pharisäer, Jerusalem, wirkte. Die große von Seite der Pharisäer drohende Gefahr ist somit der Grund, warum Jesus sich in das weniger unter der Herrschaft derselben stehende Galiläa zurückzieht, und zwar nicht aus Furcht, sondern darum, weil seine Stunde noch nicht gekommen war. Im V. 1 haben die Recepta, Lachm. und Tischend. (in seinen früheren Ausgaben) ὁ κύριος, während Tischend. in seiner 8. Ausgabe nach ℵD ὁ Ἰησοῦς aufgenommen hat, womit auch die Vulg. übereinstimmt. Es ist ὁ κύριος höchst wahrscheinlich eine durch das folgende ὁ Ἰησοῦς veranlaßte Correctur. — Die Frage, warum Christus nicht selbst taufte, sondern nur durch seine Jünger, hängt enge zusammen mit der anderen Frage, ob diese Taufe schon die sakramentale war, welche durch Mittheilung des hl. Geistes die geistige Wiedergeburt bewirkte, oder ob sie, ähnlich der Johannestaufe, nur eine symbolische Handlung war. Schon ältere Exegeten und Schriftsteller (Chrys., Theophyl., Tertull., Leo, Rupert.) und die Mehrzahl der neueren (unter den Katholiken Klee, Maier, Reischl, Bisping, Haneberg-Schegg, Laurent u. A.) nehmen an, daß diese Taufe nur eine vorbereitende gewesen sei. Als Hauptargument wird geltend gemacht, daß die sakramentale Taufe eine Taufe im hl. Geiste sei, und dieser erst nach der Himmelfahrt Christi der Menschheit gegeben

ward. Cf. 7, 39. Dagegen fassen im Anschlusse an August. viele spätere Exegeten die Taufe der Jünger Jesu als sakramentale und Maldonat sowie Corn. a Lap. gehen so weit, die entgegengesetzte Auffassung als quasi error zu bezeichnen. Unter den neueren Exegeten tritt besonders Josef Grimm in seinem Leben Jesu II. p. 363 ff. entschieden für diese Ansicht ein. Dogmatisch läßt sie sich leicht begründen durch die Lehre von der Anticipation des Erlösungsverdienstes Christi. Die exegetischen Gründe scheinen mir aber entschieden für die erstere Auffassung zu sprechen. Die Täufer sind erst Jünger Jesu im weiteren und nicht schon Jünger im engeren Sinne; wäre ihre Taufhandlung eine sakramentale, so müßte man doch auch bei den Synoptikern wenigstens eine Andeutung davon erwarten; eine so regelmäßige Anticipation des Erlösungsverdienstes, wie sie die länger fortgesetzte Taufhandlung der Jünger Jesu, bei der Annahme des sakramentalen Charakters derselben, zur Voraussetzung hätte, scheint doch nicht so einfachhin angenommen werden zu dürfen. War aber diese Taufe, gleich der Johannestaufe, nur eine vorbereitende, so ist im Wesen derselben der Grund zu suchen, warum Jesus nicht selbst taufte. — Wenn die hier erwähnte Reise Jesu nach Galiläa identisch ist mit der von Matthäus 4, 12 berichteten, wie läßt sich dann die Johanneische Begründung derselben vereinbaren mit Matthäus, der die nämliche Reise motivirt mit der zu Jesus gekommenen Kunde von der Einkerkerung des Baptista? Johannes machte die nähere, Matthäus die entferntere Ursache dieser Reise namhaft: Jesus verläßt Judäa zunächst wegen der Erbitterung der Pharisäer gegen ihn, und diese feindselige Stimmung war ferner um so gefährlicher, als das traurige Schicksal des Vorläufers des Messias nur geeignet war, die Feinde des Messias in ihrem Vorgehen gegen ihn zu ermuthigen.

V. 4. „Er mußte aber durch Samaria reisen“ weil nämlich Samaria zwischen Judäa und Galiläa lag, und darum der gerade Weg von Judäa nach Galiläa durch Samaria führte. Häufig wichen aber die galiläischen Festpilger Samaria aus, indem sie den Weg nach Jerusalem durch Peräa machten. Von der Feindschaft der Samaritaner gegen die durch ihr Land ziehenden Festpilger hat uns der Evangelist Lucas (9, 52. 53) einen Zug aufbewahrt, und Josephus Flavius (Antt. XX. 6) berichtet von heftigen Streitigkeiten zwischen Juden und Samaritanern, welche durch die Festzüge durch Samaria herbeigeführt wurden. Cf. noch die Bemerkungen zu den Versen 20. 25 und die Erklärung zu Matthäus 10, 5.

V. 5. Auf dieser Reise kam Jesus in die Nähe (= εἰς cf. V. 8 u. 28) einer Stadt mit Namen Sychar, deren Lage der Evangelist näher bestimmt durch die Bemerkung, sie lag „nahe am Felde, welches Jakob seinem Sohne Josef gegeben hatte.“ Nach überwiegenden Zeugen ℵABCDL . . .) ist zu lesen Συχάρ und nicht mit der Recepta Σιχάρ = Sichar der Vulg. Obwohl die meisten Exegeten behaupten, daß das hier genannte Sychar (Sichar) identisch sei mit Sichem (später Flavia Neapolis, Nablus genannt) der Hauptstadt Samarias, so sprechen doch wichtige Gründe für die Annahme, es sei Sychar zur Zeit Christi ein Ort für sich gewesen, der aber als Theil des alten Sichem anzusehen sei. Es lag Sychar nahe am Jakobsbrunnen, und zwar zwischen diesem und der Stadt Sichem. Mit dieser Annahme stimmen auch die Angaben des Hieronymus, der einmal Sychar für identisch erklärt mit Sichem und dann wieder mit Euseb. sagt: Sichar ante Neapolim (Sichem) juxta agrum, quem dedit Jacob Josepho. Nach dem Itinerar. hierosol. lagen Sichem und Sychar tausend Schritte von einander entfernt. Für unsere Annahme spricht ferner der Umstand, daß das eigentliche Sichem eine halbe Stunde vom Jakobsbrunnen entfernt war, welche Entfernung nach der ganzen Darstellung bei Johannes auf Sychar nicht zu passen scheint. Cf. Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte, X. p. 114 ff.; Hug. Einleitung in die Schriften des N. Testaments, 4. Auflage. II, p. 194 und Keil zur Stelle. In dieser Gegend hatte Jakob ein Stück Land gekauft (Genes. 33, 19), das er sterbend dem Josef zum Geschenke machte (Genes. 48, 22), der auch seiner letztwilligen Anordnung gemäß an diesem Orte begraben wurde (Josue 24, 32). — Die Bemerkung des Evangelisten, daß Jakob seinem Sohne Josef das Landstück (χωρίον) bei Sychar gegeben hatte, gründet sich auf die traditionelle Auslegung von Genes. 48, 22. Dort verheißt nämlich Jakob dem Josef einen Landrücken (שְׁכֶם) „über seine Brüder hinaus“, d. h. mehr als seine Brüder empfingen. Mit Rücksicht auf Genes. 33, 19, wo erzählt wird, daß Jakob in der Gegend von Sichem ein Landstück gekauft habe, hat man in שְׁכֶם „Landrücken“ einen Hinweis auf die Stadt Sichem (= שְׁכֶם) gefunden, und haben darum auch die LXX den Ausdruck geradezu mit Σίκιμα übersetzt. Cf. Keil, Comm. zu Genesis und Exodus, p. 292. — Jene Exegeten, welche die völlige Identität von Sichem und Sychar behaupten, nehmen entweder eine zufällige Corrumpirung von Sichem in Sychar an, oder sie behaupten eine beabsichtigte Abänderung des ursprünglichen Namens, um Sichem als Saufstadt (cf. Jes. 28, 1) oder Lügenstadt zu

bezeichnen. Johannes habe nun diesen abgeänderten Namen beibehalten können, weil er durch den langen Gebrauch die üble Nebenbedeutung verloren habe. Statt οὗ ἔδωκεν der Recepta ist mit Tischend. (8. Ausg.) ὃ ἔδωκεν zu lesen nach ℵABC²... Der Genitiv des Relativs stände in Folge der Attraction durch das vorausgehende Substantiv.

V. 6. „Es war aber dort der Brunnen Jakobs. Jesus nun, ermüdet von der Reise, setzte sich so am Brunnen nieder. Es war um die sechste Stunde." Ἐκεῖ (ibi) weiset zurück auf V. 5: daselbst, nämlich auf dem vorerwähnten Felde. Das Substantiv πηγή (fons) bezeichnet einen Brunnen mit Quellenwasser zum Unterschiede von einer Cisterne. „Brunnen Jakobs" wird er genannt, weil Jakob denselben gegraben hatte (cf. V. 12). Das alte Testament berichtet nichts davon. Der Jakobsbrunnen war sehr tief und hatte gutes und reichliches Wasser (cf. V. 11. 12); er ist noch erhalten, hat aber nur mehr eine Tiefe von 24 Metern und ist meist wasserleer. Schon Hieronymus erwähnt, daß über der Quelle eine Kirche erbaut wurde; jetzt befindet sich an Stelle der verfallenen Kirche nur eine Kapelle. Cf. Han. Schegg zur Stelle, Riehm, Handwörterbuch des bibl. Alterthums. Verschieden erklärt wird οὕτως (sic): er setzte sich „so" hin, d. h. ohne weitere Umstände setzte er sich auf den Boden hin; oder, ermüdet wie er in Folge der Reise war, setzte er sich hin. Genau gibt der Evangelist die Zeit an: „es war um die sechste Stunde", d. h. die heiße Mittagszeit. Zugleich liegt in dieser genauen Zeitangabe eine Andeutung, daß der Evangelist Zeuge der Ereignisse am Jakobsbrunnen war. Die Annahme, daß Johannes abweichend von den Synoptikern die Stundenzählung von Mitternacht beginne, ist unwahrscheinlich. Es ist richtig, daß die Juden nicht um die heiße Mittagszeit Wasser zu holen pflegten, aber der Context selbst (V. 10) deutet hinlänglich an, daß das Weib gerade zu einer ungewöhnlichen Zeit an den Jakobsbrunnen kam. Cf. nach die Bemerkungen zu 4, 51—53.

V. 7. „Es kam ein Weib aus Samaria, Wasser zu schöpfen. Jesus sprach zu demselben: Gib mir zu trinken". „Weib aus Samaria" ist gleich samaritanisches Weib. Cf. V. 9. Den nach den genau angegebenen Localverhältnissen selbstverständlichen Umstand, daß das Weib eine Samariterin war, hebt der Evangelist ausdrücklich hervor, um nachdrucksvoll darauf hinzuweisen, daß Jesus die folgende Unterredung mit einer Person hielt, die einem von den Juden gehaßten und gemiedenen Volke angehörte. Durch diesen äußeren Umstand nicht minder, als durch den Inhalt der folgenden Rede tritt Jesus jetzt schon jener exclusiven

Anschauung entgegen, welcher gemäß das messianische Heil nur für die Juden bestimmt war. Vom Verb. πίνω (bibere) kommen drei Formen des Infinitiv. Aor. vor. πιεῖν. πῖν und πεῖν. Cf. Wil. Grimm.

V. 8. Mit den als Parenthese zu fassenden Worten: „denn seine Jünger waren in die Stadt gegangen, Speise einzukaufen“ gibt der Evangelist Aufklärung, warum Jesus an die Samariterin die Forderung richtete, ihm Wasser zu geben.

V. 9. Mit Befremden antwortet das Weib: „wie kommt es, daß du, der du doch ein Jude bist, von mir, die ich ein samaritanisches Weib bin, zu trinken begehrst?“ Und zur Erklärung fügt der Evangelist die erläuternde Bemerkung hinzu: „Denn nicht haben die Juden Verkehr mit den Samaritern“. Zunächst aus der Kleidung und dann auch aus der Sprache erkennt das Weib Jesum als Juden. Das Verbum συγχρᾶσθαι (Vulg. couti) bezeichnet Umgang haben; wie aber der Context ersichtlich macht, ist ein solcher Umgang gemeint, der mit gegenseitigen Diensterweisungen verbunden ist. Einen solchen Verkehr mit den Samaritern mieden die Juden, weil die Samariter sich fortwährend als die geschworenen Feinde der Juden erwiesen und weil sie, obwohl mit heidnischen Elementen stark vermischt, im Besitze des wahren Gottesdienstes zu sein behaupteten.

V. 10. Der Heiland geht auf die Frage des Weibes nicht ein, sondern er sucht dasselbe zu Höherem zu führen mit den Worten: „wenn du wüßtest die Gabe Gottes, und wer es ist, der zu dir spricht: gib mir zu trinken, so hättest du ihn gebeten und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben“. Die einzelnen Ausdrücke dieses Verses werden in concreto verschieden erklärt. Δωρεὰ τοῦ θεοῦ (Vulg. donum dei) wird mit Mald. und A. am einfachsten verstanden vom Gnadengeschenke, welches darin bestand, daß Gott die Samariterin gerade zu der Zeit an den Brunnen führte, wo sie mit Jesus zusammenkam. Nach dieser Fassung bilden die folgenden Worte „und wer es ist, der zu dir spricht“ eine nähere Erklärung zu „Geschenk Gottes“ Es weiset somit Jesus zwar nur indirect, aber doch ganz deutlich hin auf die hohe Würde seiner Person. Zugleich bekundet Jesus, daß er das Innere des Weibes durchschaut und das für das Höhere empfängliche Herz derselben kennt; denn er versichert, daß die Samariterin mit einer Bitte ihm zuvorgekommen wäre, wenn sie gewußt hätte, wer Jesus sei. Dagegen fassen im Anschlusse an August. sehr viele Exegeten den Ausdruck „Geschenk Gottes“ als Bezeichnung des heiligen Geistes und nehmen die Worte:

„und er hätte dir gegeben lebendiges Wasser" als Erläuterung dieses Ausdruckes. Andere beziehen die Worte „Geschenk Gottes" direct auf die Person Christi; unter den neueren Exegeten Jos. Grimm. — Hätte die Samariterin eine Kenntniß von der hohen Würde und der Macht Jesu gehabt, so würde sie mit einer Bitte sich an ihn gewendet haben, und er würde ihr gegeben haben „lebendiges Wasser." Im Bilde bezeichnet der Ausdruck „lebendiges Wasser" das fließende Quellwasser im Unterschiede vom stehenden Cisternenwasser. In der Anwendung des bildlichen Ausdruckes herrscht eine nicht wesentliche Verschiedenheit, indem die Einen denselben von den Heilswahrheiten verstehen, Andere vom heiligen Geiste, der später (7, 37—39) unter dem Bilde lebendigen Wassers bezeichnet wird. Vielleicht kann der Ausdruck hier als Bezeichnung der Heilsgüter überhaupt, die Christus der Menschheit gebracht hat, gefaßt werden. Mit „lebendigem" Wasser werden diese Heilsgüter verglichen, weil sie Leben in sich haben, und darum auch geistiges Leben zu bewirken vermögen. Das Bild vom Wasser symbolisirt in sehr zutreffender Weise die den Heilsgütern innewohnenden Wirkungen. Wie das Wasser den leiblichen Durst löscht, so vermögen die Heilsgüter, im Glauben aufgenommen (fides est potus spiritualis), den geistigen Durst zu löschen; wie das Wasser den Leib vom physischen Schmutze reiniget, so vermögen die Heilsgüter den Schmutz der Seele zu entfernen und geistige Reinheit herbeizuführen, wie endlich das Wasser unerläßliche Bedingung der natürlichen Fruchtbarkeit ist, so vermögen auch nur die Heilsgüter geistige Fruchtbarkeit zu bewirken.

V. 11. 12. Der indirecte Hinweis auf die hohe Würde Jesu blieb nicht ohne Wirkungen bei der Samariterin, darum redet sie ihn, den sie soeben noch für einen bloßen Juden gehalten hat, jetzt mit der ehrfurchtsvollen Bezeichnung „Herr" (κύριε) an. Weil aber das Weib noch am Irdischen hängt, so vermag es nicht die abgebildete Wahrheit zu erfassen und bleibt darum am Bilde selbst haften. Zuerst bezweifelt die Samariterin von ihrem Standpunkte aus überhaupt die Möglichkeit, daß Jesus das verheißene Wasser zu geben vermöge: „Herr, du hast kein Schöpfgefäß und der Brunnen ist tief; woher hast du also das lebendige Wasser?" Dann hebt sie ganz speciell hervor, daß Jesus den erhabenen Patriarchen Jakob weit überragen müßte, um sein Versprechen erfüllen zu können: „Du bist doch wohl nicht größer als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gab, und er trank selbst daraus und seine Söhne und seine Heerde." Diese Worte der Sama-

riterin sind sehr beachtenswerth, weil sie Aufschluß geben über die Stellung, welche das Weib gleich vom Anfange an zu Jesus einnimmt. Die Samariterin hat ein lebhaftes Interesse für die vom Herrn in Aussicht gestellte Gabe, und bekundet dasselbe durch ihre umständliche Rede; sie hat aber auch ein großes Interesse für die Person Jesu, den sie in Parallele stellt mit dem Patriarchen Jakob. Das weitere Verhalten Jesu bestätigt die Richtigkeit dieser Auffassung der Antwort des Weibes. — Das griechische ἄντλημα (von ἀντλεῖν = schöpfen) bezeichnet ein Schöpfgefäß = haustrum; die Vulg. umschreibt es durch in quo haurias. Obwohl die Samariter ein Mischvolk waren, das zum größten Theile aus eingewanderten Heiden bestand, und nur zum geringeren Theile aus einem Reste der ursprünglichen Bevölkerung, welcher bei der Wegführung derselben durch Salmanasar im Lande zurückblieb, so behaupteten sie doch, Nachkommen Jakobs zu sein. Cf. Jos. Antt. XI. 8. Darum sagt auch das Weib: „unser“ Vater Jakob. Zu beachten ist noch, wie die Samariterin sowohl die Güte als die Menge des Wassers im Jakobsbrunnen betont.

V. 13. 14. Der Heiland kommt der Empfänglichkeit der Samariterin zu Hilfe, und um ihr das Verständniß der verkündeten Wahrheit zu vermitteln, schildert er das von ihm verheißene Wasser nach seiner Natur und Wirkung. Die Belehrung geschieht durch vergleichende Gegenüberstellung des natürlichen Wassers und des von Christo verheißenen. „Jeder, der von diesem Wasser trinkt, den wird wieder dürsten.“ Das Pronomen τούτου bei ὕδατος ist deiktisch; der Heiland weiset auf das Wasser des Jakobsbrunnen hin. Das natürliche Wasser, welches seinem Wesen nach vergänglich ist, vermag nur momentan den leiblichen Durst zu stillen; dieser kehrt also wieder, sobald das Wasser im physischen Organismus aufgebraucht ist. — Dagegen: „wer aber trinkt von dem Wasser, welches ich ihm geben werde, den wird gewiß nicht dürsten in Ewigkeit“, d. h. das geistige Wasser, welches Christus gibt, stillt fortdauernd den geistigen Durst, so daß niemals das Gefühl des Unbefriedigtseins vorhanden ist. Eine nähere Aufklärung über diese Aussage gibt der Herr mit den Worten: „sondern das Wasser, welches ich geben werde, wird in ihm Quell eines Wassers werden, welches sprudelt ins ewige Leben“. Die Worte enthalten zunächst in positiver Form eine Erklärung des vorhergehenden negativen Satzes und zugleich eine Steigerung des dort ausgesprochenen Gedankens. Erläuterung des Bildes: Das Wasser, welches Jesus gibt, wird im Menschen, der es trinkt, ein „Wasserquell“

d. h. ein Quell, aus dem beständig Wasser fließt. Während nämlich das natürliche Wasser, welches der Mensch trinkt, vom leiblichen Organismus aufgezehrt wird, wird das Wasser, welches Christus gibt, nicht bloß nicht aufgezehrt, sondern dasselbe gestaltet sich im Menschen zu einem beständig fließenden Quell. In den weiteren Worten: „Wasser, welches sprudelt ins ewige Leben“ berühren sich schon das Bild und die abgebildete Sache. Auslegung des Bildes: Zunächst ist zu bemerken, daß „Wasser“ bildliche Bezeichnung für die Heilswahrheiten, oder überhaupt für die Gesammtheit der Heilsgüter ist. „Trinken“ ist dann so viel als Aneignen der Heilsgüter mittelst des Glaubens, als des potus spiritualis. „Dürsten“ ist bildliche Bezeichnung für geistige Bedürfnisse haben. Wer im Glauben die göttlichen Heilswahrheiten und Heilsgnaden aufnimmt, der erlangt damit nicht etwa eine nur einmalige, sondern eine fortdauernde Befriedigung seiner geistigen Bedürfnisse. Dauernd vermögen aber die Heilsgüter die geistigen Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen, weil sie nicht gleich dem natürlichen Wasser, welches nur dadurch den Durst zu löschen vermag, daß es consumirt wird, aufgezehrt werden, sondern weil sie als himmlische Güter vermöge ihrer Unveränderlichkeit zu einem neuen Lebensprincipe im Menschen werden, aus dem fortwährend reinigende, erleuchtende und heiligende Kraft hervorströmt. Das schließliche Ziel dieses geistigen Wassers ist: es sprudelt ins ewige Leben d. h. die Heilsgüter, welche selbst himmlischen Ursprunges sind, führen den Menschen, der sich dieselben aneignet, ins ewige Leben. Mit diesem Ausspruche des Herrn steht nicht im Widerspruche, was die göttliche Weisheit von sich selbst sagt: qui bibent me, adhuc sitient. Eccli. 24. 29. Der Heiland spricht von einem Genuße, der die geistigen Bedürfnisse des Menschen so zu befriedigen vermag, daß das Gefühl der Bedürftigkeit nicht mehr vorhanden ist; im Ecclesiastikus ist aber die Rede von einer Aneignung der Weisheit, womit das Verlangen verbunden ist, immer tiefer in die Weisheit einzudringen. Die Heilsgüter Christi vermögen allein alle Heilsbedürfnisse der Menschen zu befriedigen, so daß für den Menschen zwar das Bedürfniß nach anderen Heilsmitteln, nicht aber das Verlangen nach immer vollkommenerer Aneignung der vorhandenen Heilsgnaden ausgeschlossen ist.

V. 15. Die Samariterin, die früher Interesse gezeigt hat für Jesu Wort, ohne es noch völlig zu verstehen, bekundet jetzt Verlangen nach dem verheißenen Gute, ohne es noch zu erfassen: „Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht dürste, und nicht hierher komme zu schöpfen.“

Die Samariterin hängt zwar noch am Sinnlichen, doch findet sie nicht mehr in der ihr gemachten Verheißung eine Selbstüberhebung Jesu; sie ist vielmehr überzeugt von der Macht Jesu, das verheißene Gut zu geben, und hat zugleich von der Gabe selbst wenigstens eine solche Vorstellung, daß sie dieselbe als sehr begehrenswerth erkennt.

V. 16. Mit der an das Weib gerichteten Forderung: „Gehe, rufe deinen Mann und komme hieher" gibt der Herr der Unterredung ganz plötzlich eine Wendung. Einen doppelten Zweck strebt Jesus durch diese Redewendung, worin sich seine Lehrweisheit bekundet, an; er will eine natürliche Veranlassung finden, um dem Weibe sein höheres Wissen zu offenbaren, und damit seiner Lehre desto mehr Nachdruck zu geben; er will aber auch dem Weibe selbst Gelegenheit geben, seine Sündhaftigkeit zu erkennen und zu bereuen, und damit jene geistige Verfassung zu erlangen, welche subjective Bedingung der Aneignung des Heilsgutes ist. Cf. V. 19.

V. 17. 18. Die Antwort des Weibes: „Ich habe keinen Mann" bezeichnet Jesus als richtig (= καλῶς) und zugleich ergänzt er dieselbe dadurch, daß er vermöge seiner Herzenskundigkeit nicht bloß das gegenwärtige unsittliche Verhältniß, sondern auch die früheren Lebensverhältnisse desselben aufdeckt: „denn fünf Männer hattest du, und den du jetzt hast, der ist nicht dein Mann; das hast du wahr gesprochen". Aus der gegensätzlichen Beziehung geht unzweifelhaft hervor, daß die ersten fünf Männer rechtmäßige Ehemänner waren: „Christus ponit antithesin inter quinque priores et sextum, quod illi fuerint legitimi, hic vero sit illegitimus." Corn. a Lap. Nur wenige Exegeten halten auch die Fünfe für Buhlen, unter ihnen Maldonat, der aber bekennen muß, mit seiner Auffassung völlig vereinzelt dazustehen. Es liegt im Contexte gar kein Grund vor für die Behauptung, daß die Antwort der Samariterin nur halbwahr sei (Meyer), oder daß sich in derselben gewöhnliche Weiberlist bekunde (Bisping). Entsprechend der Forderung Jesu: „rufe deinen Ehemann", bekennt das Weib die ganze Wahrheit, daß es keinen Ehemann habe, und darum bezeichnet auch Jesus diese Antwort als richtig. Keinen Aufschluß gibt der Evangelist darüber, ob die Samariterin von den fünf Männern durch den Tod derselben, oder theilweise durch die Ausstellung eines Scheidebriefes frei wurde. Dafür läßt uns aber Johannes einen Blick in die geistig-sittliche Verfassung dieses Weibes thun; die sinnlichen Gelüste trieben dasselbe so weit, daß es nach fünfmaliger Verehelichung noch ein unerlaubtes Verhältniß einging.

V. 19. Antwort des Weibes: „Herr, ich sehe, daß du ein Prophet bist.“ Der doppelte Zweck, den Jesus mit seiner Redewendung anstrebte (cf. V. 16), ist erreicht; das Weib erkennt und bekennt Jesum, der ihre geheimen Lebensverhältnisse aufgedeckt hat, als einen Propheten, und in dieser Erklärung ist zugleich eingeschlossen das Bekenntniß der Sündhaftigkeit. Gut Mald.: duplex confessio, et proprii peccati et virtutis et excellentiae Christi.“

V. 20. Das Weib legt nun Jesu, den es als Propheten erkannt hat, eine religiöse Frage zur Entscheidung vor, nämlich die Frage nach der gesetzlichen Cultstätte, welche von allgemeinem Interesse war, und darum mit großer Leidenschaftlichkeit zwischen Juden und Samaritanern verhandelt wurde: „Unsere Väter haben auf diesem Berge da angebetet und ihr saget, daß in Jerusalem der Ort sei, wo man anbeten müsse.“ Diesen Sachverhalt legt die Samariterin Jesu nicht darum vor, um jeder weiteren Unterredung über ihre privaten, häuslichen Verhältnisse auszuweichen, sondern lediglich aus dem Grunde, damit der „Prophet“ sich ausspreche, welcher von beiden Theilen in der so wichtigen, religiös-nationalen Streitfrage Recht habe. Die Bezeichnung „unsere Väter“ wird verschieden gefaßt; Mald. und die meisten neueren Exegeten denken an jene Vorfahren der Samariter, welche auf Garizim den Tempel errichteten, und dieser Auffassung ist günstig der Gegensatz zwischen „unsere Väter“ und „ihr aber“. Es könnte aber der Gegensatz auch liegen in: unsere Väter „beteten an“, ihr aber „saget“. Nach dieser Auffassung wäre der Gedanke folgender: wir Samaritaner können uns auf die Thaten der Väter berufen, denen ihr nur Behauptungen entgegenzuhalten vermöget. Wird diese zweite Erklärung festgehalten, so ist mit der Mehrheit der älteren Exegeten und einigen neueren (z. B. Han. Schegg) an Abraham, Jakob Moses zu denken. Es hatten nämlich in der Gegend, wo die Unterredung mit der Samariterin stattfand, Abraham (Genes. 12. 7. 8) und Jacob (Genes. 33, 20) einen Altar errichtet und geopfert, und auf dem Berge Garizim wurden die von Moses angeordneten Segensworte über die Beobachter des Gesetzes gesprochen (Deuteron. 27, 11 ff.). Mit dem Pron. τούτῳ bei ὄρει weiset das Weib auf den Berg Garizim hin, an dessen Fuße der Jakobsbrunnen sich befand. Das Verb. προσκυνεῖν (Vulg. adorare) ist zu verstehen vom Anbeten durch Darbringung von Opfern, oder allgemein vom Verrichten der vorgeschriebenen, öffentlichen Culthandlungen. — Ueber den Cult der Samariter auf dem Berge Garizim mögen hier folgende

Bemerkungen einen Platz finden. Die Samariter, welche von der Theilnahme am Wiederaufbaue des jüdischen Tempels unter Zorobabel als Götzendiener ausgeschlossen wurden (1 Esdr. 4, 1 ff.), erhielten durch den persischen Satrapen in Samaria, Saneballat, um 408 einen eigenen Tempel auf Garizim, und Saneballats Schwiegersohn Manasse, der aus Jerusalem vertriebene Sohn des Hohenpriesters Jojada, führte in demselben einen eigenen Cult ein. Cf. Jos. Antt. XI. 8, 2. Weil dieser Tempel schon von Johannes Hyrkanus um 129 vor Christus zerstört wurde, so waren zur Zeit Christi nur mehr die Ruinen desselben vorhanden, die Stelle selbst blieb aber den Samaritern immer noch heilig. Cf. die Bemerkung zu Matth. 10, 4.

V. 21. Auf die Frage, ob die samaritanische oder jüdische Cultstätte den Vorzug habe, geht der Heiland nicht ein; er weiset vielmehr auf das bevorstehende Aufhören des samaritanischen und jüdischen Cultus, welche an einen bestimmten Ort gebunden waren, hin: „Weib, glaube mir, es kommt die Stunde, da ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet." Durch die Aufforderung zum Glauben leitet der Herr seine Ankündigung ein, weil er eine Wahrheit verkündet, die weder Samaritern noch Juden glaublich schien. Der Ausdruck „Stunde" bezeichnet nach dem Zusammenhange die Zeit, in der an die Stelle der bisherigen Cultform die neue, vollendete treten wird; diese Stunde „kommt", da die Gründung des neuen Gottesreiches durch Christi Versöhnungswerk bevorsteht, ja sie ist schon da (cf. V. 23), weil Christus, der Gründer desselben bereits erschienen ist und auch seine Wirksamkeit schon begonnen hat. Mit den Worten: Nicht anbeten werden auf diesem Berge noch in Jerusalem, verkündet Jesus das Aufhören des samaritischen und des jüdischen Cultus, welche an eine bestimmte Cultstätte gebunden waren. Wie nämlich die ganze alttestamentliche Gottesordnung nur ein Pädagoge auf Christum war, und darum mit der Erscheinung Christi auch ihr Ende erreicht hatte (cf. Gal. 3, 24. 25), so hörte mit der Gründung des neutestamentlichen Gottesreiches auch der mosaische Cult auf, der einen Bestandtheil der alttestamentlichen Gottesordnung bildete.

V. 22. „Ihr betet an, was ihr nicht kennet, wir beten an, was wir kennen, weil das Heil aus den Juden ist (herrührt)." Dem Wortlaute entspricht am besten die Auffassung, daß Jesus hier ein Urtheil fälle über das Wesen des samaritanischen und jüdischen Cultus. Mit der Frage des Weibes nach der gesetzlichen Cultstätte hängt diese Bemerkung Jesu insoferne enge zusammen, als gemäß der eigenen Erklärung des

Herrn nach alttestamentlicher Ordnung das Wesen des Gottesdienstes bedingt war durch den Ort, wo die Culthandlungen vorgenommen wurden. Die Neutra in den Sätzen „was ihr nicht wisset“ und „was wir wissen“, sind als Objectsaccusative zu fassen und mit der Mehrzahl der alten und neuen Exegeten von Gott zu verstehen, weil nur Gott Object der Anbetung ist. In welchem Umfange aber Christus den Samaritern Gotteserkenntniß abspricht, und den Juden eine solche zuspricht, wird klar aus dem folgenden Begründungssatze. Es bilden nämlich die Worte: „weil das Heil aus den Juden ist“ eine Begründung der Aussage Jesu, daß die Juden Gotteserkenntniß besitzen. Das Substantiv σωτηρία (salus) ist nach dem Contexte zu fassen als Bezeichnung des messianischen Heiles. Dieses geht von den Juden aus, weil gemäß den göttlichen Verheißungen in einem Nachkommen des Stammvaters der Juden alle Völker gesegnet werden sollten (Genes. 12, 3. 22, 18. cf. Gal. 3, 8), und weil in Folge dieser Verheißungen der Heiland selbst aus dem Judenvolke hervorging. Wegen dieses hohen Berufes wurden die Juden immerfort auf die Ankunft des Messias vorbereitet, und wirkten unter ihnen Propheten, welche den göttlichen Heilswillen immer voller offenbarten, je näher die Zeit des Heiles kam. Es war somit die Bestimmung der Juden, daß aus ihrer Mitte der Heiland und damit das Heil kommen sollte, ein Grund (= γάρ), daß sie Gotteserkenntniß besaßen. Dagegen standen die von den Juden geschiedenen Samaritaner außerhalb der von den Propheten verkündeten Gottesoffenbarung, und waren in ihrer Gotteserkenntniß nur auf den Pentateuch angewiesen. Wie aber die Juden nicht die volle Gotteserkenntniß besaßen, so waren auch die Samaritaner nicht völlig ohne Gotteserkenntniß; es sind somit die Verba nescire und scire relativ zu fassen. — Mald. und Andere fassen die Worte dieses Verses als Urtheil Jesu über die Cultstätte der Samaritaner und Juden: ihr Samaritaner betet an auf Garizim und wisset nicht, warum ihr dies thut, die Juden beten an in Jerusalem und wissen, warum sie es thun, weil es Gott so geordnet hat; nach Anderen äußert sich Jesus über die Culthandlungen: ritum adorandi et sacrificandi habetis, quem nescitis esse a Deo profectum. Corn. a Lap. Gegen beide Auffassungen spricht der Wortlaut.

V. 23. 24. Wie der Heiland früher dem samaritanischen Cult entgegenstellte den jüdischen, so stellt er jetzt diesem entgegen (= ἀλλά) den christlichen, der bald an Stelle des samaritanischen und jüdischen treten werde. „Aber es kommt die Stunde und sie ist jetzt da, wo die

wahrhaftigen Anbeter den Vater anbeten werden in Geist und in Wahrheit." Ueber die Bedeutung der Worte „die Stunde kommt und sie ist jetzt da" cf. die Erklärung zu V. 21. Gemeint ist die Zeit der neutestamentlichen Heilsordnung im Gegensatze zur vorchristlichen Zeit. In dieser Zeit wird es geben ἀληθινοὶ προσκυνηταί, wahrhaftige, echte Anbeter, d. h. solche Menschen, welche in ihrem religiösen Leben die Anbetung Gottes in der vollsten Wortbedeutung realisiren. Cf. die Bemerkung zu ἀληθινός 1, 9. Diese vollendete Anbetung Gottes geschieht ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, in spiritu et veritate. Wenn wir auf den engen Zusammenhang des V. 23 mit V. 21 achten, indem nämlich der Heiland die negative Aussage vom baldigen Aufhören des jüdischen und samaritanischen Cultus jetzt ergänzt durch die positive Angabe, daß die Zeit des neuen Gottesdienstes bereits gekommen sei, so sehen wir gleich, daß das Verb. προσκυνεῖν hier ebenso wie früher vom öffentlichen Gottesdienste, von der Anbetung Gottes durch Verrichtung der Culthandlungen zu verstehen ist. Geradezu contextwidrig ist darum die Behauptung, Jesus ordne für die messianische Zeit nur den Privatgottesdienst an, der sich in geistigen Acten des Menschen realisire, und er spreche sich gegen den öffentlichen Gottesdienst aus, gegen die Vornahme äußerer Culthandlungen. Contextgemäß ist vielmehr folgendes richtig: Christus spricht vom öffentlichen Gottesdienste, er charakterisirt Wesen und Wirkung des Cultus in der christlichen Zeit. — Alles kommt hier an auf die richtige Fassung der sehr verschieden gedeuteten Worte „anbeten in Geist und Wahrheit". Zuerst ist die grammatische Bedeutung der Ausdrucksweise προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ festzustellen. Die Präpos. ἐν bezeichnet die Sphäre, innerhalb welcher etwas vor sich geht, das Element, in dem etwas sich bewegt. Cf. Schegg, Meyer. Der Heiland sagt also, daß der christliche Cult sich vollziehe im Gebiete des Geistes und in der Wahrheit sein Element habe. Wie sind aber die Ausdrücke „Geist" und „Wahrheit" zu fassen? Der Zusammenhang der Stelle gibt auf diese Frage eine völlig befriedigende Antwort. Beachten wir, daß der Heiland den christlichen Cult in Gegensatz stellt zum samaritanischen und jüdischen, als dessen Haupteigenthümlichkeit er das Gebundensein an eine bestimmte Stätte hervorhob, und daß er ferner die Forderung, Gott im Geiste anzubeten, motivirt durch die Geistigkeit Gottes, so ergibt sich als erstes Moment der Anbetung im Geiste, daß der christliche Cult im Gegensatze zum alttestamentlichen nicht an eine ausschließliche Cultstätte gebunden sei. Weil Gott, der ein geistiges Wesen ist, überall gegen-

wärtig ist, so muß der vollendete Gottesdienst auch überall vorgenommen werden. Weil Gott „Geist“ ist, so folgt ferner, daß der christliche Cult auch seinem eigentlichen Inhalte, seinem Wesen nach, selbst „Geist“ ist, d. h. der eigentliche Gehalt der Culthandlungen, durch welche der Glaube und das Leben der Gläubigen äußerlich dargestellt werden, müssen geistige Acte sein, Hingabe des ganzen Menschen in Gesinnung, Wort und That an Gott, zum Unterschiede vom jüdischen Culte, der zunächst nur bezweckte, das äußere theokratische Verhältniß der Juden zu Gott zum Ausdrucke zu bringen und aufrechtzuhalten. — Die bisherige Darlegung findet ihre Bestätigung durch die weitere Bestimmung ἐν ἀληθείᾳ (in veritate), welche als Ergänzung und zugleich als Erläuterung des Vorausgehenden zu fassen ist. Der Zusammenhang ist folgender: Der christliche Cult ist eine Anbetung „im Geiste“, d. h. er kann und muß bestehen in geistigen Acten, und in der Hingabe des ganzen Menschen an Gott, weil er ist ein Cult „in Wahrheit“. Auch die Bedeutung dieser Bestimmung ergibt sich aus der Rücksichtnahme auf die alttestamentlichen Culthandlungen. Die Opfer und sonstigen Culthandlungen des alten Testamentes waren an und für sich nur Symbole, nur ein Schatten, nicht die „Wahrheit“ selbst, d. h. sie vermochten die Sühnebedürftigkeit zu symbolisiren, nicht aber auch aus sich die Sündenreinheit zu bewirken, die Nothwendigkeit einer innigen Lebensgemeinschaft mit Gott anzudeuten, nicht aber diese Gemeinschaft herbeizuführen. Aus sich konnten sie nur levitische Reinigung bewirken und das gestörte Bundesverhältniß zu Gott wieder herstellen. Dagegen vermag der neutestamentliche Cult aus sich in Wahrheit die Sündenreinheit zu bewirken und den Menschen nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich in das rechte Verhältniß zu Gott zu versetzen. Der christliche Cult vermag aus sich die göttliche Gnade, und darum auch die wirkliche innere Gemeinschaft der christlichen Gemeinde und der einzelnen Glieder derselben mit Gott zu vermitteln, er ist somit ein Cult in „Wahrheit“. Erst der christlichen Zeit konnte dieser vollendete Cult, diese Anbetung „in Geist und Wahrheit“ zu Theil werden, weil nur in ihr die Bedingungen zur Vornahme solcher Culthandlungen gegeben sind. Erst durch Christum werden die Menschen, welche vermöge ihrer physischen Geburt „Fleisch“ sind, „Geist“ (cf. 3, 6), erst das Christenthum hat an die Stelle der Schattenbilder der Heilsgüter (Hebr. 10, 1) diese selbst, die Fülle von Gnade und Wahrheit gesetzt (Joh. 1, 14). — Doppelt begründet wird die Aussage, daß die wahren Anbeter im Geist und Wahrheit anbeten: 1. durch

Hinweis auf den Willen Gottes: „denn auch der Vater sucht solche Anbeter"; 2. durch den Hinweis auf die Natur Gottes: „Geist ist Gott, und die ihn anbeten, müssen in Geist und Wahrheit anbeten." Das Prädicatsnomen πνεῦμα (spiritus) ist mit Nachdruck vorangestellt, um hervorzuheben, daß die Geistigkeit Gottes das Grundprincip des Gottesdienstes im Geiste und in der Wahrheit sei. Weil Gott als geistiges Wesen nicht an einen bestimmten Raum gebunden und zugleich unveränderlich ist, so ist auch der Cult der messianischen Zeit nicht an Einen Ort gebunden und ist er allerorts wesentlich derselbe. Weil Gott Geist ist, so muß auch der vollendete Gottesdienst ferner seinem Wesen nach bestehen in geistigen Acten, er muß wirklich vermitteln geistige übersinnliche Kraft, welche den Geist des Menschen erfaßt, und in das rechte Verhältniß zu Gott, der Geist ist, versetzt. Cf. dazu noch Leonh. Zill, Brief an die Hebräer, p. 436—62. — Aus Form und Wesen des alttestamentlichen Cultus darf nicht geschlossen werden, daß den Juden die Wahrheit von der Geistigkeit Gottes unbekannt gewesen sei. Es wird zwar Gott im A. T. nicht ausdrücklich „Geist" genannt, aber die Geistigkeit Gottes ist indirect hinlänglich bezeugt (cf. Zschokke p. 42). Der mosaische Cult, als ein vorbereitender, ist der Beschaffenheit der Menschen, für die er gegeben war, accommodirt; und das Gebot, nur in Jerusalem anzubeten, war vorzugsweise aus pädagogischen Gründen gegeben. Die Eine Cultstätte sollte das Bewußtsein der nationalen Einheit lebendig erhalten, durch das jährliche Zusammenkommen am nationalen Einigungspuncte sollte das Aufgehen der jüdischen Nation im Völkergewoge verhindert, und damit der göttliche Zweck bei der Auswahl dieses Volkes erreicht werden. Erst als Christus die vollendete Gottesoffenbarung brachte, und die Universalität der neuen Heilsordnung lehrte, wurden auch rücksichtlich des Cultus die vollen Consequenzen aus der Wahrheit, daß Gott ein Geist ist, gezogen.

V. 25. Die Einführung in das volle Verständniß dessen, was Jesus soeben gelehrt hat, erwartet die Samariterin zuversichtlich vom Messias, dessen Ankunft sie als nahe bevorstehend glaubt: „Ich weiß, daß der Messias kommt, der genannt wird Christus; wenn jener wird gekommen sein, wird er uns Alles verkünden." Das Präs. ἔρχεται (venit) bezeichnet das, was in der nächsten Zukunft gewiß erwartet wird. Zum Ausdrucke Μεσσίας cf. die Erklärung zu 1, 42. Πάντα (omnia): „ille nobis et questionem istam [scl. in versu 20 propositam] et cetera omnia, quae ad religionem pertinent, explicabit." Mald. In Folge

der messianischen Stellen in den Büchern Mosis (cf. Genes. 49, 10; Deuteron. 18, 15) erwarteten auch die Samaritaner einen Messias, den sie „Taheb“, Wiederbringer, d. h. Wiederhersteller nannten.

V. 26. Kaum hat die Samariterin ihre Sehnsucht nach dem Erlöser und nach Belehrung durch ihn ausgesprochen, da erklärt sich Jesus ausdrücklich als solchen: „Ich bin es, der mit dir redet.“ Zu ἐγώ εἰμι (ego sum) ist das Prädicatsnomen aus dem Contexte zu ergänzen: ich bin es, nämlich der Messias. Diese Ausdrucksweise findet sich öfters im N. T., besonders bei Johannes; sie ist ächt griechisch und nicht dem Hebräischen nachgebildet. Cf. Schegg in der Anmerkung zur Stelle und Wil. Grimm. Schon die alten Erklärer machten aufmerksam, daß sich hier Jesus mit einer solchen Bestimmtheit als Messias erkläre, wie niemals unter den Juden. Die Mehrzahl derselben findet den Grund dafür in der geistigen Disposition der Samariterin, in ihrem aufrichtigen Heilsverlangen, das sie auch bekundete durch das Bestreben, über die wahre Cultstätte belehrt zu werden. Die jüdischen Gelehrten dagegen richteten Fragen an Jesum, nicht um die Wahrheit zu erfahren, sondern um den Herrn ins Verderben zu bringen. Nach anderen Exegeten hat sich Jesus in Samaria auch darum so bestimmt für den Messias erklärt, weil die Samaritaner reinere, von politischen Beimischungen freiere Messiasvorstellungen hatten, als die Juden. So Ad. Maier. Die Erklärung der Sychariten (V. 42) erweiset diese Auffassung als richtig.

V. 27. Während dieser Unterredung (= ἐπὶ τούτῳ) zwischen Jesus und der Samariterin kamen die Jünger von Sychar zurück (cf. V. 8). Sie wunderten sich, daß Jesus mit einem Weibe spreche. Die Frage, warum die Unterredung Jesu mit der Samariterin die Verwunderung (das Befremden) der Jünger erregt habe, wird verschieden beantwortet: weil die Jünger in dieser Herablassung Jesu zu einem ausländischen Weibe einen Act tiefer Demuth erblickten (so die Mehrzahl der älteren Exegeten); weil sie es für unschicklich hielten, daß Jesus allein mit einem Weibe rede (so Cyprian u. A.); weil sie sahen, daß Jesus gegen die Gewohnheit der jüdischen Lehrer handelte (so die Mehrzahl der neueren Exegeten). Aus Ehrfurcht wagten sie aber nicht zu fragen „was suchest du (= ζητεῖν)? oder (d. h. wenn du nichts suchest) warum (überhaupt) redest du mit ihr?“ Die Einführung einer neuen Frage mit ἤ setzt eine verneinende Antwort auf die vorhergehende Frage voraus. In Folge seiner untergeordneten Stellung muß der Schüler (der Untergebene) es bescheiden unterlassen, den Meister (Vorgesetzten) mit

einer Frage gleichsam zur Verantwortung zu ziehen, wenn dieser etwas thut, was ihm anfänglich befremdend erscheint. Nach jüdischer Anschauung galt schon die öffentliche Unterhaltung eines Rabbi mit seinem Weibe für unanständig, um desto mehr der öffentliche Verkehr mit einer Fremden. Cf. Wünsche, neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, 1878.

V. 28. 29. Ganz vom Verlangen beseelt den Bewohnern von Sychar die Freudenkunde vom Messias zu bringen, eilt das Weib in die Stadt und vergißt dabei nicht bloß auf das Wasser, das zu holen sie gekommen war, sondern auch auf das Gefäß, das sie mitgebracht hatte. Die Freudenbotschaft selbst verkündet sie mit den Worten: „Kommet und sehet einen Menschen, der mir alles gesagt hat, was ich gethan habe. Ist dieser nicht etwa der Christus?" Gleich wie früher Philippus (cf. 1, 47), so verfährt hier die Samariterin; sie fordert die Bewohner auf, sich durch den Augenschein und die eigene Erfahrung von der messianischen Würde Jesu zu überzeugen. Aus den Worten der Samariterin spricht die feste Zuversicht, daß der persönliche Verkehr mit Jesus bei den Bewohnern der Stadt dieselbe Wirkung haben werde, die er bei ihr selbst hervorgebracht hatte. Vor den Bewohnern der Stadt legt das Weib mit den Worten: „er hat mir alles gesagt, was ich gethan habe", ein directes und offenes Sündenbekenntniß ab, während dies früher (cf. V. 19) nur indirect geschah. Die Fragepartikel μήτι (Vulg. numquid) wird in der directen Rede gewöhnlich gebraucht, wo man eine verneinende Antwort erwartet; die Samariterin will aber nicht einen Zweifel an der messianischen Würde Jesu aussprechen, sie drückt vielmehr nur in der Form eines Zweifels das aus, wovon sie fest überzeugt war, um einerseits nicht aufdringlich in einer so wichtigen Frage zu erscheinen und um andererseits die Bewohner der Stadt zu veranlaßen, sich selbst vom Sachverhalte zu überzeugen. Mald.: „addubitantis modo dixit, ne de re tanta praejudicare imperita mulier videretur, sed ut omne judicium illis relinqueret . . ." Cf. über den Gebrauch der Fragepartikel μήτι Wil. Grimm.

V. 30. Wirkung der Mittheilung des Weibes: „und sie (die Bewohner) gingen hinaus vor die Stadt und kamen zu ihm." Der Aorist ἐξῆλθον erzählt einfach die Thatsache des Weggehens von der Stadt; das Imperf. ἤρχοντο schildert das Herankommen der Sychariten. Cf. Schegg, Anmerkungen zur Stelle. Die alten Exegeten heben mit Recht hervor, daß hier die Empfänglichkeit der Sychariten für das

messianische Heil sich im schönsten Lichte manifestire gegenüber der Herzensverhärtung der Juden; diese wurden von Jesus aufgesucht und blieben ungläubig, jene suchten den Herrn auf, und glaubten an ihn auf seine Lehre hin.

V. 31. 32. Auf die in der Zwischenzeit an Jesum gerichtete Bitte der Jünger, er möge essen (nämlich von den aus der Stadt herbeigeschafften Lebensmitteln, cf. V. 8), antwortete er: „Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennet.“ Die Worte ἐν τῷ μεταξύ (Vulg. interea) sind als Zeitbestimmung zu fassen: in der Zwischenzeit, d. h. in der Zeit, welche zwischen dem Auszuge der Sychariten aus der Stadt (V. 30) und der Ankunft derselben bei Jesus (V. 40) verfloß. Ueber die Speise, welche der Heiland hier im Auge hat, gibt er selbst (V. 34) näheren Aufschluß. Wie Jesus in der Unterredung mit der Samariterin vom natürlichen Wasser Veranlassung nahm, um vom geistigen zu reden, so lenkt hier die Rede von der physischen Nahrung zur geistigen über. Das Verb. ἐρωτᾶν hat im classischen Sprachgebrauche die Bedeutung fragen; im N. T. (selten bei Klass.) steht es auch, wie hier, in der Bedeutung bitten. Cf. Wil. Grimm.

V. 33. 34. Die befremdende Aeußerung der Jünger, welche an leibliche Speise dachten: „hat ihm etwa Jemand zu essen gebracht?“ veranlaßt Jesum, sich näher über seine Speise auszusprechen: „Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen thue, der mich gesandt hat, und daß ich sein Werk vollende.“ Der „Wille“ Gottes ist der ewige Heilswille bezüglich der Errettung der Menschen. Später (6, 39. 40) erklärt sich der Heiland noch näher über diesen Willen Gottes. Es ist sehr bezeichnend, daß Jesus die ihm obliegende Aufgabe unter dem Bilde einer Speise darstellt; es drückt dieses Bild aus: 1. den großen geistigen Genuß, welchen die Ausführung des Erlösungswerkes Jesu bereitet (opus redemptionis vocat suum, id est, sibi proprium, sibique suavissimum cibum, quia illo pascebatur et delectabatur, Corn. a Lap.), 2. das große Verlangen Jesu nach dem Heile der Menschen. Die gesammte Thätigkeit, welche Jesus in Ausführung des Willens Gottes entfaltet, nennt er „sein (d. h. des Vaters) Werk“, weil die Erlösung im ewigen Rathschlusse Gottes ihren Grund hat, und weil Gott Vater die Ausführung derselben seinem Sohne übertragen hat. Wie die Ausführung des Erlösungswerkes die Christo eigenthümliche geistige Speise war, um welcher willen er leiblichen Hunger und Durst litt, so ist hinwiederum er selbst durch diese seine Thätigkeit eine geistige

Speise für alle Menschen geworden. Cf. 6, 35 ff. Die Partikel ἵνα umschreibt den Infin., jedoch so, daß das ποιεῖν (facere) und τελειοῦν als Ziel hingestellt wird, welches Christus anzustreben hat. Cf. Winer, Grammatik p. 317.

V. 35. Zusammenhang. An dem Beispiele der herannahenden Sychariten zeigt Jesus seinen Jüngern, welchen herrlichen Erfolg die Ausführung des ihm von Gott Vater übertragenen Werkes habe. Die Redeweise ist bildlich; wie nämlich der Herr früher seine messianische Thätigkeit als Speise bezeichnet hat, so bezeichnet er hier den Erfolg derselben, die Bekehrung der Menschen, als Ernte. Der Gebrauch des Bildes ist zunächst veranlaßt durch die äußere Situation. „Saget ihr nicht, daß es noch vier Monate sind (= τετράμηνος scl. χρόνος), und (dann) kommt die Ernte?" Mald. und einige andere Exegeten faßten die Worte als Sprichwort in dem Sinne: von der Aussaat bis zur Ernte verfließt ein Zeitraum von vier Monaten. Gegen die sprichwörtliche Fassung sprechen aber folgende Gründe: auch im Oriente verflossen von der Aussaat bis zur Ernte mehr als vier Monate; ferner findet sich vom Vorhandensein eines solchen Sprichwortes keine Spur; endlich weiset hier der Wortlaut und insbesondere das ἔτι (adhuc) auf einen bestimmten Zeitpunct und auf concrete Verhältnisse hin, was bei einem Sprichworte als einer allgemeinen Sentenz niemals stattfinden darf. Der Heiland will also sagen: bei der jetzigen Jahreszeit, und beim gegenwärtigen Stande der Saatfelder müsset ihr selbst bestätigen, daß es noch vier Monate dauert, bis die Zeit der Ernte kommt. Weil die Aussaat der Winterfrucht in Paläſtina im November erfolgte, und der Anfang der Ernte durch die Darbringung der Erstlingsfrucht um die Paschazeit eingeleitet wurde (cf. Lev. 23, 10 ff.), so ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit, daß die Ereignisse am Jakobsbrunnen in den Monat December zu verlegen sind. Aus dieser Zeitbestimmung kann auch geschlossen werden auf die Dauer des Aufenthaltes Jesu in Judäa. Cf. 3, 22. — Doch schneller als der physische Same entwickelt sich der soeben bei den Sychariten ausgestreute geistige Samen, denn hier steht die Ernte unmittelbar bevor. „Siehe, ich sage euch, hebet eure Augen auf und betrachtet die Felder, daß sie schon weiß sind zur Ernte." Die Jünger werden aufgefordert mit erhobenen Augen zu betrachten, weil die von der Stadt ausgezogenen Sychariten (cf. V. 30) schon so nahe herangekommen sind, daß man sie sehen kann. Unter dem Bilde von reifen (wörtlich „weißen", denn die reifenden Aehren werden weiß)

Saatfeldern bezeichnet der Heiland zunächst die zum Eintritte ins Messiasreich empfänglichen Sychariten, dann die für die Aufnahme der Heilsbotschaft empfängliche Menschheit überhaupt. Mald.: „regiones vero vocat, ut inquit Leontius, multitudinem hominum, qui quaqua versus erant; albescentes autem, quia paratae jam erant ad evangelium recipiendum.“ Es gestaltet sich somit die Rede zu einer Prophetie über die herrliche Entfaltung des messianischen Reiches. So auch Meyer. Das Adjectivum τετράμηνος zu dem χρόνος zu ergänzen ist, ist zusammengesetzt aus τέτρα (= τέσσαρα) und μήν. Tischend. zieht ἤδη (Vulg. jam) zum folgenden Verse; die Rec., Vulg. verbinden es aber mit V. 35, wozu es auch contextgemäß gehört.

V. 36. Aufgabe der Jünger bei der geistigen Ernte und Lohn für ihre Arbeit. „Und der Erntende empfängt Lohn und sammelt Frucht in das ewige Leben, damit sowohl der Säende sich freue als auch der Erntende.“ Die Worte lauten zwar allgemein, sind aber doch in Bezug auf Christum und die Jünger gesprochen, denn Christus ist nach seiner messianischen Thätigkeit der Säemann, die Jünger sind die Erntenden, da erst sie die geistige Frucht ernteten, d. h. die Gläubigen in die Kirche Christi aufnahmen. In der Auslegung des Verses bestehen indeß große Verschiedenheiten, die ihren Grund vorzugsweise in der abweichenden Fassung des Verhältnisses von „Lohn“ und „Frucht“ zu einander haben. Aeltere und viele neuere Exegeten (Maier, Bisping, Meyer, Luthardt, Keil) fassen die Worte „und sammelt Frucht in das ewige Leben“ als erklärenden Zusatz zu: „Der Erntende empfängt Lohn“. Darnach ist der Sinn der Worte folgender: Wer thätig ist in der geistigen Ernte, der empfängt für seine Mühen Lohn, und dieser Lohn besteht darin, daß er „Frucht“ sammelt, d. h. Menschen in die Kirche aufnimmt und sie dadurch des ewigen Lebens theilhaftig macht. Es wird somit der Erfolg der apostolischen Thätigkeit zugleich als Lohn für dieselbe hingestellt. — Ich möchte aber behaupten, daß die zwei durch καί verbundenen Sätze nicht in einem epexegetischen Verhältnisse zu einander stehen, sondern daß jeder Satz ein besonderes Moment hervorhebt, und zwar der erste den Lohn für die apostolische Thätigkeit, der zweite den Erfolg derselben. Für diese Auffassung scheint mir nicht bloß der Schluß des Verses, sondern auch das Folgende (V. 37. 38) zu sprechen. Der Sinn der Worte ist darnach folgender: da Christus als Säemann die Aussaat besorgt hat, so haben die Jünger nur die Ernte vorzunehmen. Diese Thätigkeit aber ist für sie selbst mit einem Lohne (cf. 1 Kor. 3,

8. 14), für das Reich Gottes mit einem herrlichen Erfolge, nämlich mit der Gewinnung von Menschen für das Himmelreich, verbunden. An dieser geistigen Ernte freuen sich nun beide Theile zugleich, Christus als der Säemann, weil Menschen für das ewige Leben gewonnen wurden, und die Jünger als Erntende, weil sie eines Lohnes für ihre Arbeit theilhaftig werden.

V. 37. 38. Wie schon die Bindepartikel γάρ (enim) andeutet, bilden diese Verse eine nähere Erklärung zu den Schlußworten von V. 36, wo der Säende und der Erntende unterschieden wurden. „Denn hierin (d. h. in diesem Falle = ἐν τούτῳ) ist das Sprichwort wahr: Ein Anderer ist der Säende und ein Anderer der Erntende.“ Es weiset ἐν τούτῳ auf den vorhergehenden Vers zurück: „Hierin“, d. h. in der eben erwähnten geistigen Aussaat und Ernte, ist das Sprichwort (λόγος, verbum) völlig verwirklichet. Der allgemeine Sinn des Sprichwortes ist, daß der Mensch vielfach nicht mehr selbst den Erfolg seiner Thätigkeit erleben, genießen kann. In der Anwendung enthält das Sprichwort eine prophetische Ankündigung der Thatsache, daß erst nach dem Weggange Jesu von der Welt die Aufnahme der Samariter und der Menschheit überhaupt in die Kirche erfolgen sollte, welche durch die Wirksamkeit Jesu vorbereitet wurde. — Zur näheren Erläuterung dieses in die Form eines Sprichwortes gekleideten Gedankens fährt Jesus fort: „Ich habe euch gesandt zu ernten, wo ihr nicht gearbeitet habt; andere haben gearbeitet und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten“. Der Aor. ἀπέστειλα = ich habe gesandt, ist als temp. prophetic. zu fassen, da der Heiland die erst in der Zukunft erfolgende Aussendung seiner Jünger als schon erfolgt schaut. Nach anderen Exegeten (Maier, Han. Schegg, Meyer) ist der Aor. gewählt mit Rücksicht auf die bereits erfolgte Auswahl, worin auch die Sendung eingeschlossen war: ich habe euch erwählt und damit habet ihr die Bestimmung der Aussendung erhalten. Bei dieser Auffassung haben wir nur zu denken an die Berufung am Jordan, denn weder die Jüngerberufung im engeren Sinne noch die Apostelwahl war schon erfolgt, als Jesus diese Worte sprach. Die erstere geschah gleich nach der Ankunft Jesu in Galiläa, die V. 43 ff. erzählt wird, die zweite ist höchst wahrscheinlich in die Zeit nach der 5, 1 ff. berichteten Festreise zu verlegen. — Im Satze: „andere haben gearbeitet“ ist sowohl das Pronomen ἄλλοι, „andere“, als auch das Verb. κοπιᾶν, „arbeiten“ zu erklären. Mit Rücksicht auf V. 35 u. 36 ist bei ἄλλοι ohne Zweifel zunächst an Christus zu denken, aber nicht ausschließlich, wie Maier,

Han. Schegg, Meyer u. A. annehmen. Vielmehr deutet der Plural an, daß Jesus mit sich alle Propheten im Auge hat, die vorbereitend auf die Gründung der Kirche wirkten. So ältere Exegeten, auch Bisping, Luthardt, Keil u. A. Das Verb. κοπιᾶν ist contextgemäß von der Arbeit des Aussäens zu verstehen. Diese hat vorzugsweise Christus, und in untergeordneter Weise auch die Propheten, besorgt. Die Worte: „ihr seid in deren Arbeit eingetreten" haben den Sinn: nachdem jene die Aussaat besorgt haben, seid ihr an deren Stelle getreten, um durch Vornahme der Ernte ihre Arbeit zu Ende zu führen cf. Wil. Grimm zur Präpos. εἰς. Es liegt darin, daß die Thätigkeit der Jünger in eine so enge Beziehung gebracht wird zur Thätigkeit Christi und der Propheten, ein Hinweis auf die hohe Aufgabe der Jünger und zugleich eine Aufmunterung zum Eifer in der ihnen zugewiesenen Arbeit.

V. 39. Nach dem Berichte über die Unterredung Jesu mit seinen Jüngern führt der Evangelist im engen Anschlusse an V. 30 die Erzählung weiter, und berichtet zunächst die Wirkung, welche die Nachricht der Samariterin bei den Sychariten hervorbrachte: „Aus jener Stadt aber glaubten viele von den Samaritern an ihn wegen des Wortes des Weibes, welches Zeugniß gab: er hat mir alles gesagt, was ich gethan habe." Nach johanneischem Sprachgebrauche bezeichnet das Verb. πιστεύειν (credere) verschiedene Grade des Glaubens. Cf. Wil. Grimm. Hier ist dasselbe contextgemäß (cf. V. 42) von dem anfangenden Glauben, von der Glaubensgeneigtheit zu verstehen. So auch Ad. Maier, Bisping, Han. Schegg. Diese Glaubensgeneigtheit bei den Sychariten bewirkte das Zeugniß der Samariterin, daß Jesus sich ihr als Herzenskundiger erwiesen habe, und die Bewohner der Stadt bekundeten dieselbe dadurch, daß sie auf die erhaltene Nachricht hin allsogleich zu Jesus hinauszogen.

V. 40. „Da nun die Samariter zu ihm kamen, baten sie ihn, daß er bei ihnen bleiben möchte, und er blieb dort (d. h. in der Stadt Sychar) zwei Tage." Wie schon vorher (V. 30) bemerkt wurde, tritt hier der Contrast in dem Verhalten der Samariter und Juden gegen Jesus aufs schärfste hervor. Aus der Mitte der Juden mußte Jesus, obgleich er sie aufsuchte, und vor ihnen durch so viele Wunder sich legitimirte, oft fliehen; die Sychariten hingegen haben kaum Kunde von ihm erhalten, so suchen sie ihn auf, und rechnen es sich zur Ehre, Jesum in ihrer Mitte beherbergen zu können. Aus diesem Verhalten der Sychariten dürfen wir folgern, daß sich Jesus nicht bloß wegen

8*

der geistigen Disposition der Samariterin allein am Jakobsbrunnen als den Messias erklärte, sondern auch wegen der geistigen Verfassung der Bewohner überhaupt; denn er als der Herzenskundige durchschaute nicht nur das Innere des anwesenden Weibes, sondern auch das der abwesenden Bevölkerung. Cf. 1, 49 (Vulg. 48).

V. 41. 42. Wirkung der Anwesenheit Jesu in der Stadt: Viel mehr Bewohner glaubten an ihn „wegen seines Wortes" d. h. in Folge seiner Lehre. Der Evangelist berichtet nur die Thatsache, daß Jesus in Sychar lehrte, und daß er in Folge seiner Lehrthätigkeit Glauben fand, über den Inhalt theilt er gar nichts mit; aber aus dem Erfolge können wir auf denselben schließen: Jesus bezeugte sich durch seine Lehre als den Weltheiland. Dies ersehen wir auch aus den Worten, mit denen die Sychariten dem Weibe gegenüber ihren Glauben rechtfertigen: „nicht mehr wegen deiner Aussage glauben wir; denn wir haben selbst gehört und wissen, daß dieser wahrhaft ist der Heiland der Welt". Mit λαλιά (Vulg. loquela) bezeichnen die Sychariten die V. 29 enthaltene Mittheilung des Weibes. Der Ausdruck steht aber nicht, wie gewöhnlich in der Profangräcität, in der Bedeutung „Gerede, Geschwätz", sondern er ist gewählt, um den großen Unterschied der Rede Jesu und des Weibes zu charakterisiren, und um die Verschiedenheit des Eindruckes hervorzuheben, welchen die Nachricht des Weibes (= λαλιά) und der Lehrvortrag Jesu (= λόγος) machte. Zugleich ergibt sich aus diesen Worten, daß hier das Verb. πιστεύειν anders zu fassen ist als in V. 39: die Nachricht des Weibes bewirkte Glaubensgeneigtheit, die Lehre Jesu bewirkte den Glauben an Jesum als den Weltheiland = σωτὴρ τοῦ κόσμου. Aus diesen Schlußworten klingt auch die große, heilsgeschichtliche Bedeutung durch, welche Jesu Reise durch Samaria, seine Unterredung mit der Samariterin und seine Wirksamkeit in Sychar hatte: es sollte die Wahrheit bezeugt werden, daß Jesus nicht im exclusiven Sinne der Juden, sondern im universalen Sinne der Heiland sei.

Jesus in Galiläa. 4, 43—54.

Jesus ist von der ersten Festreise (cf. 2, 13) nach Jerusalem, nachdem er die Festoctave in der Metropole des Judenthums zugebracht, und dann ein volles halbes Jahr in Judäa gewirkt hatte, auf dem Wege durch Samaria wieder nach Galiläa zurückgekommen. Diese Ankunft in Galiläa fällt wahrscheinlich noch in den Monat December des ersten Jahres der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Weil das Fest, welches die nächste Reise nach Jerusalem veranlaßte, höchst wahrscheinlich ein Paschafest ist (cf. 5, 1), so entfällt auf den gegenwärtigen Aufenthalt in Galiläa ein Zeitraum von ungefähr 3 bis 4 Monaten. In diese Zeit fällt der Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa, worüber die Synoptiker (Matth. 4, 12 ff., Marc. 1, 14 ff., Luc. 4, 14 ff.) ausführlich berichten. Der Evangelist Johannes theilt aber von dieser erfolgreichen galiläischen Thätigkeit Jesu nur die Heilungsgeschichte des Sohnes eines königlichen Bediensteten mit. — Es sind hinreichende innere Gründe vorhanden, welche die Annahme rechtfertigen, daß die hier erzählte Reise nach Galiläa identisch sei mit jener, welche die Synoptiker an den oben angeführten Stellen berichten. Klar geht dies hervor aus der Vergleichung des johanneischen Berichtes über die Thätigkeit Jesu in Galiläa mit der allgemeinen Charakteristik, welche Matth. (4, 23—25) von dem Wirken Jesu in Galiläa gibt. Wenn Johannes bemerkt, daß Jesus bei seiner Rückkehr nach Galiläa von den Bewohnern gläubig aufgenommen wurde, so ist es selbstverständlich, daß Jesus diese Zeit seines Aufenthaltes daselbst benützte, um im Lande herumzureisen und die Heilsbotschaft zu verkünden. Cf. Matth. 4, 25. Wenn ferner Johannes mittheilt, daß ein königlicher Bediensteter auf den Ruf Jesu hin sich nach Kana begeben habe, um vom Herrn Hilfe für seinen lebensgefährlich kranken Sohn zu erlangen, so ist es klar, daß wir hier nur eine beispielsweise Anführung von dem haben, was Matth. 4, 24. 25 in allgemeinen Zügen schildert. Hier zeigt es sich, daß der johanneische Bericht eine Ergänzung bildet zur synoptischen Geschichtsdarstellung; Johannes führt Jesum bis an die Gränze von Galiläa und erzählt allgemein, welche Aufnahme er daselbst fand, die Synoptiker geben einen ausführlichen Bericht über die galiläische Wirksamkeit. Cf. noch die Bemerkung zu Matth. 4, 12.

Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten. 4, 43—54.

V. 43. „Nach den zwei Tagen (welche nämlich Jesus in Sychar zubrachte) brach er von dort auf (und ging) nach Galiläa.“ In textkritischer Beziehung ist zu bemerken, daß Treg., Tischend. nach ℵBC . . . die Worte καὶ ἀπῆλθεν (Vulg. et abiit) gestrichen haben, während Lachm. sie in Klammern gesetzt hat.

V. 44. 45. „Denn Jesus selbst hat bezeugt, daß ein Prophet in seinem eigenen Vaterlande keine Ehre habe. Als er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, da sie alles gesehen hatten, was er in Jerusalem an dem Feste that; denn auch sie waren zum Feste gekommen.“ Ueber das Verhältniß dieser zwei Verse zu einander sind die Ansichten der Exegeten sehr verschieden; schon Maldonat zählt fünf verschiedene Erklärungsversuche auf, eine Zahl, welche seitdem gesteigert wurde, ohne daß irgend eine Erklärung allgemeine Zustimmung gefunden hätte. Die verschiedenen Erklärungsversuche haben ihren Grund in der abweichenden Beantwortung der zwei Fragen: worauf bezieht sich die Begründungspartikel γάρ, enim? und was haben wir unter πατρίς (patria) zu verstehen? Da πατρίς an allen Stellen in den Evangelien (cf. Matth. 13, 54. 57, Marc. 6, 1. 4, Luc. 4, 23. 24) in der engeren Bedeutung von „Vaterstadt“ gebraucht wird, und nicht in der weiteren von „Vaterland“, so liegt an sich gar kein Grund vor, hier von dieser gewöhnlichen Bedeutung abzugehen. Zum Festhalten an dieser Wortbedeutung zwingen aber folgende zwei Momente: Nicht bloß bei den Synoptikern, sondern auch bei Johannes (cf. 1, 46. Vulg. 45) erscheint Nazareth als Vaterstadt Jesu; ferner wird bei den Synoptikern (Matth. 13, 57; Marc. 6, 4; Luc. 4, 24) das hier mitgetheilte Sprichwort direct auf Nazareth bezogen. Aus diesen Gründen ist hier πατρίς in der Bedeutung Vaterstadt zu fassen und darunter Nazareth zu verstehen, welches der Evangelist in Gegensatz stellt zu Galiläa in V. 43, ähnlich wie er früher (3, 22) die Landschaft Judäa unterscheidet von Jerusalem, der Hauptstadt derselben. Nach diesen Bemerkungen ist klar, daß der Evangelist in V. 44 den Grund angibt, warum Jesus sich von Sychar weg nach Galiläa überhaupt und nicht speciell nach seiner Vaterstadt Nazareth begab, wie man wohl allgemein erwarten mochte. So unter den Neueren auch Schegg in den Anmerkungen zu 4, 44; anders Haneberg in der Erklärung der Stelle: in Judäa ist seine Heimat; denn in Bethlehem ist er geboren, in Jerusalem ist der

Tempel, dort ist er zu Hause (Luc. 2, 49), da ist er zu den Seinigen gekommen; aber die Seinigen nahmen ihn nicht auf (1, 11). Zum Sprichworte cf. Matth. 13, 57. Das Verb. δέχεσθαι (Vulg. excipere) ist von der gläubigen Aufnahme zu verstehen, wie der folgende Begründungssatz hinlänglich anzeigt. Bei seiner Ankunft in Galiläa fand Jesus von Seite der Bewohner gläubige Aufnahme und zwar auf Grund der von ihm in Jerusalem gewirkten Wunder, wovon sie als Festbesucher Zeugen waren. — Von den anderen Erklärungsversuchen mögen nur folgende erwähnt werden. Nach einigen neueren Exegeten (unter den Katholiken Maier und Bisping) ist V. 44 nicht als Begründung zu V. 43, sondern als Erläuterung zum folgenden V. 45 zu fassen. Es fände somit eine Inversion statt, da der erläuternde Satz dem zu erläuternden vorausginge. Nach dieser Erklärung liegt der Nachdruck auf den Worten: „da sie (die Galiläer) alles gesehen hatten was er in Jerusalem an dem Feste that", welche als Gegensatz zu: „die Sychariten glaubten wegen seines Wortes" (cf. V. 41) gefaßt werden. Endlich nehmen sie πατρίς in der Bedeutung Vaterland uud verstehen darunter Galiläa. Darnach ist der Sinn: Als Jesus nach Galiläa kam, glaubten die Bewohner im Unterschiede von den Sychariten nur auf Grund der von Jesus in Jerusalem gewirkten Wunder, von denen sie Augenzeugen waren. Und zur Erläuterung dieser geringeren Glaubensgeneigtheit der Galiläer im Gegensatze zu den Samaritanern soll der Ausspruch Jesu dienen, daß ein Prophet in seinem Vaterlande (Galiläa) keine Ehre hat. Origenes, Mald., Haneb., Keil u. A. nehmen πατρίς in der Bedeutung Vaterland, verstehen aber darunter nicht Galiläa, sondern Judäa, welches Jesu Vaterland genannt werde, weil er zu Bethlehem geboren wurde. Nach dieser Fassung enthält V. 44 das Motiv, warum Jesus von Sychar weg nach Galiläa sich begab, und nicht nach Judäa zurückkehrte. Diese Motivirung wäre aber mit Rücksicht auf 4, 1—3 völlig überflüssig.

V. 46. Auf der Reise in Galiläa kam Jesus wiederum (cf. 2, 1) nach Kana, wo er das erste Wunder gewirkt hatte. Der Herr zeichnet diese Stadt durch ein zweites Wunder aus. Der Evangelist berichtet über die nächste Veranlassung dazu folgendes: „Es war in Kapharnaum ein königlicher Bediensteter, dessen Sohn krank war." Das griechische βασιλικός (Vulg. regulus), welches häufig bei Josefus Flavius vorkommt, bezeichnet einen königlichen Bediensteten, und nicht einen Angehörigen einer königlichen Familie. Cf. Jos. Antt. XVII. 10, 7. Wahr=

scheinlich stand derselbe im Dienste des Herodes Antipas. Obgleich dieser, ein Sohn Herodes des Großen, als Herrscher von Galiläa und Peräa nur den Titel eines Tetrarchen hatte (Jos. Antt. XVII. 8, 1), so wurde er doch vom Volke auch βασιλεύς (rex) genannt (cf. Matth. 14, 9) und hieß dem entsprechend ein Bediensteter desselben βασιλικός. Die Ortsbestimmung „in Kapharnaum" ist mit ἦν βασιλικός zu verbinden: der königliche Bedienstete wohnte damals mit seiner Familie in Kapharnaum und daselbst lag auch sein Sohn krank.

V. 47. Sobald der βασιλικός von der Ankunft Jesu in Galiläa Kunde erhält, eilt er ihm entgegen und bittet ihn, nach Kapharnaum zu kommen und seinen Sohn gesund zu machen. Zur Erläuterung fügt der Evangelist hinzu: „denn er war im Sterben". Nach V. 52 bestand die lebensgefährliche Krankheit in einem Fieber. Contextgemäß ist die Bitte zu fassen als Bitte um wunderbare Hilfe, und sie ist erklärbar aus der nach Galiläa gebrachten Nachricht über die Wunder, die Jesus in Jerusalem gewirkt hatte. Cf. V. 45. Wenn der Evangelist auch nicht ausdrücklich den Ort nennt, an dem der βασιλικός mit Jesus zusammentraf, so ergibt sich doch aus V. 46 und 54 mit Sicherheit, daß wir an Kana zu denken haben.

V. 48. Die Antwort Jesu: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht", wird von der Mehrzahl der Exegeten mit Recht als Tadel gefaßt, der zwar gegen die Galiläer allgemein gerichtet ist, aber auch dem Königlichen gilt. Weniger zutreffend ist die Auffassung Mald., der in den Worten eine einfache Aussage sieht: quasi dicat, cogor propter incredulitatem vestram facere miracula, quia si non facerem, mihi non crederetis. Der βασιλικός hatte schon Glauben, als er zu Jesus kam, und ihn um wunderbare Hilfe anflehte; aber dieser Glaube war noch schwach, der Stärkung und Befestigung sehr bedürftig. Die Rüge Jesu hat darum lediglich den Zweck, den Bittsteller daran zu erinnern, wie er selbst noch hilfebedürftig sei. Gut bemerkt Corn. a Lap.: arguit Christus reguli parvam fidem, ut in ea crescat illamque acuat et adaugeat. Contextwidrig ist die Behauptung, daß sich Jesus hier gegen den Wunderglauben überhaupt ausspreche; es ist diese Auffassung um so mehr zurückzuweisen, als Jesus selbst seine Wunder als Beweggründe zum Glauben an seine göttliche Wesenheit bezeichnet. Cf. 10, 38. Die beiden Ausdrücke σημεῖα καὶ τέρατα (signa et prodigia) bezeichnen der Sache nach dasselbe, nämlich „Wunder"; nur stellt jeder derselben das Wunder von einem

anderen Gesichtspuncte dar. Insoferne die in der sichtbaren Welt sich vollziehenden wunderbaren Ereignisse ein „Zeichen“ der unsichtbaren göttlichen Macht sind, welche im Wunder wirksam ist, hießen sie σημεῖα, Zeichen; insoferne sie beim sinnlichen, sündhaften Menschen das Gefühl des Staunens und der Furcht hervorbringen, heißen sie τέρατα (prodigia).

V. 49. 50. Der um das Leben seines Kindes besorgte Vater wiederholt nachdrucksvoll die Bitte: „Herr, komme herab, bevor mein Kindlein stirbt,“ worauf Jesus antwortet: „Ziehe hin, dein Sohn lebt.“ Das Verb. ζῇ (vivit) bezeichnet hier die Befreiung aus der Todesgefahr, „liberatus est a morte“. Mald. Verhalten des Bittenden: „Es glaubte der Mann dem Worte, welches Jesus zu ihm sprach und er zog fort.“ Der Nachdruck liegt auf „er glaubte dem Worte“; in dem Grade hat der persönliche Verkehr mit Jesus auf den βασιλικός gewirkt, daß er bloß auf sein Wort hin glaubt, ohne noch Zeichen und Wunder gesehen zu haben; daß er glaubt, Jesus vermöge auch in die Ferne hin wunderbar zu wirken. Schön bemerkt Cyrillus, daß Jesus durch sein Wort den Vater an der Seele, den Sohn am Leibe geheilt habe.

V. 51—53. Schon auf dem Heimwege erhält der Vater durch entgegenkommende Diener die Nachricht, daß der Sohn lebe; und auf die Frage, seit wann er sich besser befinde (= κομψότερον ἔχειν), erhält er zur Antwort: „Gestern um die siebente Stunde verließ ihn das Fieber.“ Das Verbum vivere ist hier ebenso zu fassen, wie im vorhergehenden Verse: er ist der Todesgefahr entrissen und gesund. Zum Schlusse erfahren wir auch, daß eine heftige Fieberhitze den Sohn des königlichen Dieners dem Tode nahe gebracht hatte. Aus der Mittheilung der Diener erkannte der Vater, daß die Gesundheit seines Söhnleins durch Jesu Machtwort bewirkt worden sei, und in Folge dessen glaubte er mit seinem ganzen Hause. — Bedeutende Schwierigkeiten bietet die Zeitangabe „gestern um die siebente Stunde“. Halten wir an der höchst wahrscheinlichen Meinung fest, daß auch Johannes nach der jüdischen Weise die Stunden zählt, so fand die Verhandlung zwischen Jesus und dem Königlichen um 1 Uhr Nachmittags nach unserer Stundenzählung statt, weil nach der Versicherung des βασιλικός diese Verhandlung und die Wendung der Krankheit gleichzeitig waren. Weil Kapharnaum von Kana höchstens acht Stunden entfernt war, und weil der Königliche die Rückreise antrat, sobald Jesus das Machtwort „dein Sohn lebt“ gesprochen hatte, so konnte er noch am selben Tage die Heimat erreichen. Wie kommt es nun, daß die ihrem Herrn entgegengehenden Diener mit

ihm erst am folgenden Tage („gestern" verließ ihn das Fieber) zusammentreffen? Die Antwort auf diese Frage lautet verschieden; ich halte folgende für die entsprechende: Weil dieses Wunder höchst wahrscheinlich im Monate Jänner gewirkt wurde, wo die Tage sehr kurz sind, so sah sich der heimreisende Vater durch das früh hereinbrechende Dunkel der Nacht und durch die Unsicherheit des Weges gezwungen, irgendwo zu übernachten. Zugleich haben wir anzunehmen, daß die Diener nicht gleich bei der ersten Wendung der Krankheit zum Bessern sich auf den Weg machten, sondern daß sie erst am folgenden Tage aufbrachen, nachdem sie in die Lage versetzt waren, einen sicheren Bericht über den Zustand des Kranken bringen zu können. So kommt es, daß der am frühen Morgen seine Weiterreise in die Heimat fortsetzende Vater erst am Tage nach der wunderbaren Heilung mit den ihm entgegeneilenden Knechten zusammentrifft. Andere erklären das „gestern" aus der Eigenthümlichkeit der jüdischen Tagesrechnung, wornach man mit Sonnenuntergang den laufenden Tag schloß und den nachfolgenden Tag rechnete. Cf. Jos. Grimm, Das Leben Jesu, II, p. 484, und Gottfried Jäger, Beiträge zur Evangelien-Auslegung, p. 32. 33. Endlich hat man die Schwierigkeit auch zu beheben gesucht durch die Annahme, daß Johannes die siebente Stunde nach römischer Stundenzählung rechne (Keil u. A.), in welchem Falle wir an sieben Uhr Abends zu denken hätten.

V. 54. Den Bericht über dieses Wunder schließt der Evangelist mit der Bemerkung: „Dies hat Jesus wiederum als zweites Wunder gewirkt, nachdem er aus Judäa nach Galiläa gekommen war." Das Pronomen τοῦτο (hoc) weiset zurück auf den vorhergehenden Bericht und der Prädicatsaccusativ δεύτερον σημεῖον (secundum signum) charakterisirt den erzählten Vorgang seinem Wesen nach: dieses that Jesus als zweites Wunderzeichen. Es liegt somit nach der ganz bestimmten Erklärung des Evangelisten hier ebenso ein Wunder vor, wie es früher bei der Hochzeit der Fall war. Das πάλιν (iterum) steht nicht pleonastisch, sondern drückt aus, daß dieses zweite Wunder mit der Wiederkehr Jesu nach Galiläa zusammenfällt. Als Jesus vom Jordan weg nach Galiläa kam, wirkte er das erste Wunder in Kana, als er von der Festreise wiederum (= πάλιν) zurückkam, wirkte er das zweite Wunder daselbst. — Schon Chrysost. erwähnt, daß Manche den βασιλικός bei Johannes für identisch gehalten hätten mit dem Centurio bei den Synoptikern (Matth. 8, 5 ff.; Luc. 7, 1 ff.), und ihnen sind einige neuere Exegeten gefolgt. Diese Identität ist aber auf Grund der biblischen

Berichte entschieden zu negiren. Der Ort der Begegnung ist nach Johannes Kana, nach den Synoptikern Kapharnaum, der Kranke der Synoptiker ist ein Diener des Bittenden und leidet an Lähmung, der des Johannes ein Sohn des Bittstellers und leidet an Fieberhitze, der Bittsteller der Synoptiker ist Heide, der des Johannes höchst wahrscheinlich ein Jude (cf. V. 48), dort ist er ein Muster einer bei den Juden nicht vorkommenden Glaubensfestigkeit, welche das Erstaunen Jesu erregt, hier tritt er mit einem Glauben heran, welcher denjenigen der großen Menge nicht überragt und noch sehr der Läuterung und Stärkung bedarf.

Anmerkung. Weil das im folgenden Kapitel erwähnte Fest höchst wahrscheinlich ein Paschafest ist, so haben wir hier den Schluß des Berichtes über die Thätigkeit Jesu im ersten Jahre seiner öffentlichen Wirksamkeit. Zum Zwecke einer genaueren Orientirung möge der ganze Bericht nach den Gesichtspunkten des Ortes und der Zeit nochmals zusammengefaßt werden.

1. Jesus beginnt seine öffentliche Thätigkeit in Jerusalem und zwar zur Paschazeit. 2, 13 bis 3, 21. Der Evangelist berichtet zwar nicht, wie lange Jesus sich bei diesem ersten Festbesuche in Jerusalem aufhielt, aber es ist sehr wahrscheinlich, daß der Herr mit Schluß der Festoctave die Metropole des Judenthums verließ.

2. Von Jerusalem weg begab sich der Herr in die Landschaft Judäa und hielt sich daselbst vom Schlusse des Paschafestes bis etwa gegen December, also ungefähr acht Monate auf. 3, 22—36.

3. Von Judäa weg reist Jesus durch Samaria, höchst wahrscheinlich im Monate December. 4, 1—42. Wie lange der Aufenthalt in der Landschaft Samaria dauerte, läßt sich nicht näher bestimmen; wenn wir aber beachten, daß man den Weg von Jerusalem bis an die Grenze von Galiläa in etwa zwanzig Stunden zurücklegte, und daß Jesus in der Stadt Sychar sich nur zwei Tage aufhielt, so wird man nicht fehlgreifen, wenn auf die Reise durch Samaria höchstens acht Tage gerechnet werden.

4. Von Samaria (genauer von Sychar) kommt Jesus nach Galiläa und zwar zunächst nach Kana, 4, 43—54. Die Ankunft in Galiläa ist ungefähr auf Neujahr nach unserem Jahresanfange zu versetzen und der Aufenthalt daselbst dauerte bis zum nächsten Paschafeste, dem Jahrestage des öffentlichen Auftretens Jesu, also etwa drei bis vier Monate. In diese Zeit fällt der Beginn der galiläischen Wirksamkeit Jesu, wor-

über die Synoptiker (Matth. 4, 12 ff. u. die Parall.) berichten. Weil die Synoptiker nicht so streng chronologisch erzählen wie Johannes, so läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, welche Geschichtsereignisse der synoptischen Evangelien noch dem ersten Jahre der öffentlichen Wirksamkeit Jesu einzufügen sind. Ich für meine Person bin der Meinung, daß die Apostelberufung und damit auch die Bergpredigt, welche gleich nach der Apostelwahl gehalten wurde, bereits dem zweiten Jahre der öffentlichen Wirksamkeit Jesu angehören. Ich halte es nämlich für höchst wahrscheinlich, daß der Auswahl zur höchsten Würde, die Christus verlieh, ein längerer, und zwar mehr als drei bis vier Monate dauernder Unterricht im engeren Jüngerkreise voranging. Cf. die Bemerkungen zu Matth. 5, 1. 2.

Jesu zweite Festreise nach Jerusalem. 5, 1—47.

Der Schauplatz der in diesem Abschnitte erzählten Ereignisse ist wiederum Jerusalem, wohin sich Jesus nach einer drei bis vier Monate langen Thätigkeit in Galiläa zur Festfeier begab. Weil das Fest, welches diese Reise veranlaßte, höchst wahrscheinlich ein Paschafest war (cf. V. 1), so versetzt uns der Evangelist der Zeit nach in den Beginn des zweiten Jahres der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Ueber die Thätigkeit Jesu in Jerusalem theilt Johannes nur mit: 1. die Heilung eines Mannes, der achtunddreißig Jahre krank war, am Teiche Bethesda, und die sich daran schließende Verhandlung zwischen dem Geheilten und den Synedristen, V. 1—16; 2. einen Lehrvortrag Jesu (im Tempel), der durch die von den Synedristen gegen die Sabbatheilung erhobenen Einwendungen veranlaßt wurde, V. 17—47. Der Inhalt der Kapitel 5 und 6 ist zugleich die einzige Mittheilung, welche der Evangelist Johannes aus dem zweiten Jahre des öffentlichen Wirkens Jesu überhaupt macht. Ueberdies erfahren wir nichts über die Art und Weise der Reise zum Feste, und über die Rückkehr nach Galiläa, noch auch über die Dauer des Aufenthaltes in Jerusalem. Bezüglich des letzten Punktes dürfen wir aber aus dem feindseligen Verhalten der Synedristen mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit folgern, daß Jesus Jerusalem sogleich nach Schluß der Festoctave verließ. — Diese Festreise ist von großer Bedeutung für den weiteren Verlauf der evangelischen Geschichte, und sie kann mit Recht als ein Wendepunkt im Leben Jesu bezeichnet werden. Schon bei der ersten Anwesenheit Jesu in Jerusalem trat die

Feindschaft der Synedristen gegen ihn hervor (cf. 2, 18 ff.), jedoch mehr verdeckt; sie steigerte sich aber wegen der erfolgreichen Wirksamkeit Jesu in Judäa in dem Grade, daß Jesus es für angezeigt hielt, auf eine kurze Zeit sich nach Galiläa zurückzuziehen. Jetzt tritt diese Feindschaft offen hervor, und man bekundet sie dadurch, daß man Jesu grundsätzlich nach dem Leben strebt (5, 16. 18. cf. 7, 20. 23). So hat sich das Judenthum gelegentlich dieses Festbesuches völlig gegen Jesum entschieden, und es handelte sich nur noch um die Ausführung des Vorhabens. Dem entsprechend richtet auch Jesus sein Verhalten ein; er meidet Jerusalem nicht bloß eine kurze Zeit, sondern ein und ein halbes Jahr, und ist während dieser Zeit ausschließlich in Galiläa und den angrenzenden Ortschaften thätig. Cf. 7, 2.

Heilung eines Kranken am Teiche Bethesda. 5, 1—16.

V. 1. „Darnach war das (ein) Fest der Juden und Jesus ging hinauf nach Jerusalem.“ Die bei Johannes öfter vorkommende allgemeine Zeitangabe „darnach“ weist auf den Schluß des vorigen Kapitels zurück. Die Bestimmung der Zeitdauer des galiläischen Aufenthaltes Jesu hängt zusammen mit der Beantwortung der Frage, welches Fest hier gemeint sei. Tischendorf hat in seiner achten Ausgabe nach vielen Zeugen (ℵCEF . . .) ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων = „das“ Fest der Juden; dagegen haben den Artikel bei ἑορτή nicht die Rec., Lachm., Treg., Tischend. (in seinen früheren Ausgaben) nach ABDGKS . . . = „ein“ Fest der Juden. Mit voller Bestimmtheit läßt sich weder feststellen, ob der Artikel zu lesen sei oder nicht, noch auch entscheiden, an welches Fest der Juden wir zu denken haben. Wird aber der stark bezeugte Artikel festgehalten, dann ist wohl nur an das Paschafest zu denken, und zwar aus folgenden Gründen. Schon a priori spricht die Vermuthung dafür, daß das Fest, zu dem Jesus nach Jerusalem reiste, ein Hauptfest der Juden gewesen sei. Weil ferner Johannes alle Feste, die Jesus besuchte, genau bezeichnet (cf. 2, 13; 7, 4; 10, 22), so wäre es sehr auffallend, wenn er hier nur allgemein von einem Feste der Juden sprechen würde. Wir müssen also annehmen, daß Johannes hier von einer näheren Bestimmung des Festes, welches die Reise Jesu veranlaßte, lediglich darum Umgang nahm, weil dasselbe durch den vorgesetzten Artikel und durch den Zusammenhang schon hinreichend determinirt war. Im Vorhergehenden ist die Rede von einem Feste, das

ausdrücklich als Paschafest bezeichnet (cf. 2, 13. 23), welches im weiteren Verlaufe aber einfach ἡ ἑορτή genannt wird (4, 45). Wenn nun der Evangelist im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Vorhergehenden das Fest, welches Jesum zur Reise nach Jerusalem veranlaßte, mit ἡ ἑορτή bezeichnet, so konnten die Leser nur an die Wiederkehr des aus der bisherigen Darstellung bekannten Festes, d. h. an das Paschafest denken. So auch Irenäus, Rupert, Jansen, Toletus, Corn. a Lap., Klee, Friedlieb, Geschichte der Lebens Jesu, Grimm, Einheit der vier Evang. und Leben Jesu. Indessen ist in neuerer Zeit diese Ansicht auch von katholischen Exegeten wenig vertreten. — Nur aus inneren Gründen, die ich gleich anführen und kurz besprechen werde, hat Petavius angenommen, es sei hier das einen Monat vor dem Pascha gefeierte Purimfest gemeint. Diese Ansicht wird in neuerer Zeit fast allgemein festgehalten, und unter den Katholiken pflichten derselben bei Hug, Maier, Han. Schegg, Bisping, Reischl, Laurent u. A. Ueber das Purimfest (= Fest der Lose), welches am 14. und 15. Adar (März) zum Andenken an die Errettung der jüdischen Nation vor den Mordanschlägen des Haman gefeiert wurde, cf. Haneb., R. A., p. 684 und Schäfer, p. 184. Weil Mardochäus neben Esther bei dieser Errettung die Hauptrolle spielte, so wird das Fest auch „der Tag des Mardochäus" genannt (2 Macc. 15, 37). Jene Exegeten welche sich hier für das Purimfest entscheiden, begründen ihre Auffassung folgendermassen: Weil die Ereignisse im Schlusse des Kapitels 4 in den Monat December oder Jänner fallen, und weil im Anfange des 6. Kapitels bemerkt wird, daß ein Osterfest in der Nähe war, so sei es ganz natürlich, hier an ein Fest zu denken, welches in diese Zwischenzeit fiel, nämlich an das Purimfest, und zwar um so mehr, als nach der gegentheiligen Annahme zwischen Kapitel 5 und 6 ein volles Jahr der öffentlichen Wirksamkeit Jesu liegen würde, worüber wir nur das im 5. Kapitel Erzählte erfahren. Was den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden betrifft, so spricht derselbe entschieden für das Paschafest. Auch das zweite Moment kann nicht im Entferntesten für das Purimfest geltend gemacht werden, wie die Einsichtnahme in die Disposition des Johannesevangeliums zeigt. Dasselbe weist unverkennbare Lücken auf, die einen längeren Zeitraum umfassen. So berichtet es über die Thätigkeit Jesu in Judäa, die länger als ein halbes Jahr dauerte, nur, daß Jesus durch seine Jünger taufte (cf. 3, 22 ff.). Ferner liegt auch zwischen Kapitel 6 und 7 ein Zeitraum von mehr als einem halben Jahre (cf.

6, 4 mit 7, 2), worüber wir nur die Kapitel 6 mitgetheilten Ereignisse erfahren, die in zwei unmittelbar auf einander fallenden Tagen sich zutrugen. Endlich fällt der bei weitem größte Theil der evangelischen Ereignisse bei Johannes (Kapitel 7 bis einschließlich Kapitel 20) unbestritten in das letzte halbe Lebensjahr Jesu; und auch in diesem kurzen Zeitraume vertheilen sie sich nicht gleichmäßig, sondern sie concentriren sich um einige Tage. Diese Bemerkungen ergeben zur Evidenz, daß aus der Disposition des Johannesevangeliums kein Argument entlehnt werden kann gegen die Annahme, das im fünften Kapitel erwähnte Fest sei ein Paschafest. — Die Entscheidung über das 5, 1 erwähnte Fest ist von fundamentaler Bedeutung in der Beantwortung der Frage, wie lange Jesus öffentlich wirkte. Halten wir die Ansicht fest, daß hier an ein Paschafest zu denken sei, so ergibt sich folgendes: Jesus trat zuerst an einem Paschafeste öffentlich auf (cf. 2, 13 ff.), er schloß an einem Paschafeste seine öffentliche Wirksamkeit mit dem Kreuzestode, zudem fallen in die Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit zwei Paschafeste (cf. 5, 1. 6, 4). Die öffentliche Wirksamkeit Jesu dauerte somit volle drei Jahre.

V. 2. Der Evangelist schildert zunächst die Oertlichkeit, welche der Schauplatz des folgenden Wunders war. Nach überwiegenden griechischen Handschriften (BCIΓΔΛ) ist zu lesen: ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ (scl. πύλῃ) κολυμβήθρα „es ist aber in Jerusalem nahe am Schafthore ein Teich . . .“ Die Leseart der Vulgata: est autem Jerosolymis probatica piscina „es ist aber in Jerusalem ein Schafteich“ ist durch א bezeugt, und findet sich noch in Uebersetzungen und bei Vätern (Chrys., Euseb. und Hieronym.). Cf. Tischendorf, Novum Testamentum, editio octava critica major. I, p. 783, 784. Nach dem griechischen Texte ist ein am Schafthore gelegener Teich, dessen eigentlicher Name nicht angeführt wird, der Schauplatz des Wunders, nach dem Vulgata-Texte hingegen der Schafteich, dessen Lage nicht näher bestimmt wird. Ein Schafthor wird wiederholt im A. Testamente erwähnt (2 Esdr. 3, 1. 31. 12, 38); aber über die Lage desselben und damit auch über jene des Teiches sind die Meinungen getheilt. Die Mehrzahl der Exegeten nimmt an, es sei an ein Thor der östlichen Stadtmauer zu denken, welches wahrscheinlich in der Nähe des gegenwärtigen Stephansthores sich befand. Dagegen vertreten Haneberg und Schegg die Ansicht, es sei das Schafthor nicht ein Thor der Stadtmauer, sondern der westlichen, der Stadt zugekehrten Tempelmauer gewesen. Cf. Haneberg, religiöse Alterthümer, p. 273, Schegg,

Leben Jesu, I, p. 329, und Han. Schegg zur Stelle. Schafthor hieß es darum, weil durch dasselbe die zum täglichen Morgenopfer bestimmten Schafe in den Tempel geführt wurden. Der in der Nähe dieses Thores liegende Teich hatte im Hebräischen den Beinamen (= ἐπιλεγομένη) Bethesda. Seiner Etymologie nach ist Βηθεσδά = domus benignitatis, Gnadenhaus. Nach Han. Schegg war der Teich ein tiefliegendes Bassin, welches sein Wasser von einer auf dem Tempelberge entspringenden Quelle erhielt, und jetzt Marien- oder Drachenquelle genannt wird. Dieser Teich hatte fünf Säulenhallen zur Aufnahme der Kranken, welche in dem Wasser desselben ihre Gesundheit suchten. Aus dem Präsens ἐστίν darf man nicht schließen, daß die Abfassung des Evangeliums in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems zu verlegen sei; denn der Hagiograph versetzt sich in lebendiger Vergegenwärtigung in die Zeit der Ereignisse zurück. — Zum Adject. προβατικῇ (von πρόβατον. Schaf) ist πύλῃ (porta) zu ergänzen. So Mald. u. A. Durch das stark bezeugte ἐπιλεγομένη (ℵ^cABC. Vulg. quae cognominatur; Tischend. 8 hat dafür das durch ℵ bezeugte τὸ λεγόμενον) deutet der Evangelist an, daß der eigentliche Name des Teiches anders lautete. In den alten Handschriften lautet der Name des Teiches verschieden: ℵL. haben Βηζαθά (so auch Tischend. 8), B hat Βηθσαϊδά (= Bethsaida der Vulg.) ACI... haben Βηθεσδά (so auch Rec., Lachm., Tischendorf in den früheren Ausgaben).

V. 3. 4. „In diesen (scl. Hallen) lag eine große Menge von Kranken (= ἀσθενοῦντες). Blinde, Lahme, Abgezehrte (d. h. an der Abzehrung Leidende = ξηροί), welche auf die Bewegung des Wassers warteten. Denn (das explicative γάρ ist stärker verbürgt als das adversative δέ = autem der Vulg.) ein Engel des Herrn stieg zur festgesetzten Zeit hernieder in den Teich und brachte das Wasser in Bewegung; wer nun zuerst hineinstieg nach der Erregung des Wassers, der wurde gesund, mit welcher Krankheit er auch immer behaftet war." Aus dem Wortlaute des biblischen Berichtes ergibt sich mit aller Sicherheit, daß die Heilkraft des Wassers nicht auf eine natürliche, sondern auf eine übernatürliche Ursache zurückzuführen ist. Auf eine solche weiset hin die erklärende Bemerkung des Evangelisten, daß ein Engel des Herrn „zur festgesetzten" Zeit das Wasser in Bewegung setzte. Es ist der Beisatz κατὰ καιρόν (Vulg. secundum tempus) nicht in der Bedeutung „von Zeit zu Zeit", sondern wie Röm. 5, 6 im Sinne „zur (von Gott) festgesetzten Zeit" zu fassen. Indessen ist die Erzählung vom

Herabsteigen des Engels nicht von einer sichtbaren Engelerscheinung zu deuten, sondern sie ist nur anschauliche Darstellung der Wahrheit, daß am Teiche Bethesda himmlische Kräfte wirksam waren. Nur in der Annahme einer übernatürlichen Ursache findet ferner die Bemerkung des Evangelisten, daß das Wasser zwar Krankheiten jeglicher Art zu beheben vermochte, daß aber nach jeder Bewegung desselben nur Einer, und zwar jener, der zuerst in den Teich kam, gesund wurde, eine genügende Erklärung. Oder sollte ein Wasser mit ausnahmsloser „natürlicher" Heilkraft für jede Krankheit, aber mit der Beschränkung der Wirkung in einer bestimmten Zeit auf nur Ein krankes Individuum nicht eine unerklärbare Naturerscheinung sein? Zurückzuweisen ist darum nicht bloß die Erklärung, welche dahin geht, daß das Wasser in Folge seiner mineralischen Bestandtheile nur eine natürliche Wirkung gehabt habe, welche das Volk und mit ihm Johannes irrthümlicher Weise auf eine höhere Ursache zurückgeführt habe, sondern auch die dem Wortlaute nicht genügende Auffassung, daß sich Johannes hier nur auf den christlichen Standpunkt stelle, demgemäß alle „natürlichen" Wirkungen in ihrem letzten Grunde auf eine höhere, göttliche Ursache zurückzuführen sind. — Zur Textkritik ist folgendes zu bemerken: Treg., Tischend. haben V. 3 angefangen von ἐκδεχομένων (expectantium) nach ℵA*BC*L, und den ganzen V. 4 nach ℵBCD gestrichen. Die von der Recepta und von Lachm. festgehaltene Leseart, womit die Vulgata stimmt, ist in V. 3 durch A²C³DIΓ... und in V. 4 durch AC³EFGHIKLM ..., sowie durch Versionen und Väter bezeugt. Auf Grund hinreichender äußerer Bezeugung, dann mit Rücksicht auf V. 7, welcher den V. 4 voraussetzt, endlich auf das Gewicht der Vulgata hin, muß die Echtheit der Verse festgehalten werden. Nach Han. Schegg, Evangelium nach Johannes I. p. 280, ist der kürzere Text das Dictat des Apostels, der längere das Dictat des Apostels mit einem ergänzenden Zusatze von der Hand des Schreibers, des Papias. Also eine fast gleichzeitige Doppelgestalt des Textes.

V. 5. Unter den Kranken am Teiche Bethesda befand sich einer, der schon „achtunddreißig Jahre in seiner Krankheit hatte", d. h. 38 Jahre lang krank war. Die Krankheit war höchst wahrscheinlich (cf. V. 8) Lähmung und nicht Blindheit. Die Näherbestimmung ἐν τῇ ἀσθενείᾳ (in infirmitate) gibt die Art und Weise, den Zustand an, in welchem der Mensch die 38 Jahre zubrachte. Cf. Wil. Grimm zu ἔχειν. Ueber das Alter, in welchem der Kranke damals stand, erfahren wir nichts. Die lange Dauer der Krankheit gibt aber der Evangelist an, um

die Größe des Wunders hervorzuheben: quod Evangelista morbum per triginta octo annos inveteratum fuisse dicit, non alia causa fecisse arbitror, quam ut miraculi magnitudinem declararet. Mald.

V. 6. 7. Als Jesus den hilflos Daliegenden (= jacentem) sah, und durch sein übernatürliches Wissen (cf. 2, 24. 25) erkannte, „daß er schon viele Zeit hatte“ (nämlich in der Krankheit), da richtete er an ihn die Frage: „Willst du gesund werden?“ Da der Kranke sich am Teiche befand, um die Gesundheit zu erlangen, und da er nach jeder Bewegung des Wassers sich abmühte, um die Heilkraft desselben an sich zu erfahren, so scheint die Frage Jesu zwecklos zu sein. Das ist nur Schein; vielmehr will Jesus durch diese Frage die Aufmerksamkeit des Leidenden auf sich lenken (Meyer), in demselben die schon völlig geschwundene Hoffnung auf Hilfe von Neuem beleben und ihn so auf die bald erfolgende wunderbare Hilfe vorbereiten. — Die Antwort des Kranken: „Herr, ich habe Niemanden, daß er mich, wenn das Wasser bewegt worden ist, in den Teich werfe; während ich aber komme, steigt ein Anderer vor mir hinab,“ ist zunächst Ausdruck völliger Hilfelosigkeit, sie enthält aber zugleich auch eine indirecte Bitte um Hilfe. Und in der That stand dem so lange von menschlicher Hilfe verlassenen Kranken die Hilfe Christi, d. h. wunderbare Hilfe unmittelbar bevor. Aus der Angabe des Kranken und aus der Bemerkung des Evangelisten im V. 4 ergibt sich, daß nach jeder Bewegung des Wassers nur Einer Heilung erlangte, und zwar jener, welcher zuerst in den Teich kam. Die abschwächende Erklärung, daß das Wasser nach der Bewegung überhaupt am heilkräftigsten wirkte, und daß merkwürdige Fälle von Heilungen vorkamen, genügt dem Wortlaute nicht völlig.

V. 8. 9. Auf das göttliche Machtwort Jesu: „Stehe auf, nimm dein Tragbett, und gehe“, erhält der Kranke allsogleich die volle Gesundheit; denn es bemerkt der Evangelist: „und sogleich wurde der Mensch gesund und nahm sein Bett und ging“. Das Tragen des Bettes, an welches der Kranke bisher geheftet war, ist ein factischer Beweis sowohl der erlangten Gesundheit als auch der mit der Gesundheit wiedergegebenen Kraft. Die Bemerkung des Evangelisten: „es war aber Sabbat an jenem Tage“, dient zum Verständnisse der folgenden Verhandlung. Κράβατος (Tischend. κράβαττος, Rec. κράββατος) bezeichnet ein einfaches tragbares Ruhebett (Vulg. = grabatus).

V. 10. Juden (Synedristen) machen den Geheilten auf das Unerlaubte seines Thuns aufmerksam: „Es ist Sabbat, es ist dir nicht

erlaubt, dein Bett zu tragen". Die kleinliche pharisäische Interpretation des Sabbatgesetzes (Exod. 20, 8 - 11. 31, 13—17) verbot auch, am Sabbate einen Gegenstand in den Händen oder auf der Schulter außer dem Hause zu tragen. Das Gesetz selbst verbot unter Androhung der Todesstrafe (cf. Exod. 31, 14) am Sabbate allgemein die Verrichtung solcher Arbeiten, welche sich mit der Pflicht, den Sabbat zu heiligen, nicht vereinigen ließen. Die Pharisäer legten aber diese Gesetzesbestimmung mit einem solchen Rigorismus aus, daß sie nicht weniger als 1279 Regeln aufstellten, die ein gewissenhafter Jude am Sabbate zu beobachten hatte. Cf. Haneberg, R. A., 2. Aufl., p. 612 ff.

V. 11—13. Dem Vorwurfe der Juden gegenüber beruft sich der Geheilte auf den Befehl seines Wohlthäters: „Der mich gesund gemacht hat, der hat zu mir gesagt: nimm dein Bett und gehe." Der Nachdruck liegt auf ὁ ποιήσας με ὑγιῆ (qui me fecit sanum): der durch die wunderbare Heilung eine höhere Macht bekundete, der hat mir den Befehl gegeben: „optimo auctore factum suum defendens". Mald. Die Juden sind durch das entschiedene Verhalten des Geheilten gezwungen, nach dem Urheber des Gebotes zu forschen: „Wer ist der Mensch, der zu dir gesprochen hat: nimm dein Bett und gehe?" Das nachdrucksvolle ὁ ἄνθρωπος ist verächtlich: „quis est ille audax et insolens, qui contra legem audet tibi praecipere . . ?" Cornelius a Lapide. Zu bemerken ist noch, daß die Juden in ihrer Frage der Wunderheilung Jesu gar keine Erwähnung thun, dafür aber desto stärker den an den Geheilten ergangenen Befehl hervorheben, der nach ihrer Meinung eine Gesetzesverletzung war. „Hoc est ingenium invidiae: caeca in bonis, oculata in malis est." Mald. Auf diese Frage vermochte der Geheilte keine Antwort zu geben: „denn — bemerkt der Evangelist — Jesus wich der Volksmenge aus, die am Orte war." In V. 13 ist das recipirte ἰαθείς (Vulg. sanus effectus) hinreichend bezeugt (אABCL...); Tischend. hat das wenig bezeugte (D) ἀσθενῶν aufgenommen. Das Verb. ἐκνεύειν bedeutet abbiegen, ausweichen (= declinare der Vulg.).

V. 14. Darnach (= μετὰ ταῦτα), und zwar höchst wahrscheinlich noch am Tage der Heilung fand Jesus den Geheilten im Tempel, wohin sich derselbe ohne Zweifel darum begeben hatte, um für die erhaltene Gesundheit zu danken. Bei dieser Gelegenheit richtet Jesus an den Geheilten die Warnung: „Siehe, du bist gesund geworden; sündige nicht mehr, damit dir nicht etwas Schlimmeres widerfahre." Jesus, welcher den Kranken soeben am Leibe geheilt hat, sucht ihn auch an der Seele völlig

gesund zu machen. Vermöge seiner Herzenskundigkeit (2, 23. 24) deckt Jesus die letzte Quelle des physischen Leidens, von dem der Unglückliche heimgesucht war, auf, und warnt nachdrucksvoll vor einem weiteren Sündenleben. Bei χεῖρον (deterius) haben wir zunächst an ein größeres Körperleiden, als das bisherige war, zu denken, dann aber auch an die Verdammung, als die größte Strafe für die Sünde. Zum Gedanken cf. noch Matth. 9, 1 ff.

V. 15. Da der Geheilte im Tempel auf eine nicht näher bezeichnete Weise den Namen seines Wohlthäters erfuhr, so begab er sich eilends zu den Synedristen, um ihnen zu verkünden, „daß es Jesus ist, der ihn gesund gemacht hat". Daß der Geheilte sich in seinem Thun nur von edlen Motiven leiten ließ, ergibt sich zweifellos aus der Vergleichung seiner Mittheilung mit der Frage der Synedristen. Diese wollten nur wissen, wer derjenige sei, der den Befehl zum Tragen des Bettes gegeben habe, jener aber theilte ihnen den Namen seines „Wohlthäters" mit. Die Frage, welche speciellen Gründe den Geheilten bewogen, die Mittheilung an die Synedristen zu machen, wird verschieden beantwortet: das Verlangen, Jesum auch bei den Synedristen zu Ansehen zu bringen (Chrys., Maier u. A.); das Bedürfniß, als Untergebener seine Handlungsweise den Oberen gegenüber zu rechtfertigen (Jos. Grimm, Keil); das Bestreben zu zeigen, daß er Jesu Autorität höher stelle, als die des Synedriums (Meyer, Bisping).

V. 16. Wirkung der Mittheilung des Geheilten: „Und deswegen verfolgten die Juden Jesum, weil er (nämlich) dieses an einem Sabbate that." Es wird διὰ τοῦτο (propterea) durch den mit ὅτι (quia) eingeführten Satz näher bestimmt: deßwegen . . ., weil er nämlich dies (ταῦτα) that an einem Sabbate. Der Plural ταῦτα geht zurück auf die Sabbatheilung und auf den Befehl, am Sabbate das Bett zu tragen. Das Verbum διώκειν (persequi) ist hier nicht zu verstehen von gerichtlicher Verfolgung, sondern von einem Verfolgen Jesu durch Schmähungen, Verleumdungen und Drohungen, worin sich der tödtliche Haß der Juden gegen Jesum kund that. Cornelius a Lapide: „oderant et persequebantur calumniis, detractationibus, minis." Die evangelische Geschichte bezeugt es, daß diese Art von Verfolgung auch ein gerichtliches Einschreiten gegen Jesum herbeigeführt hat, und nicht aufhörte, bis er gekreuzigt ward. Zu beachten ist noch das Imperfect. ἐδίωκον, welches eine dauernde Handlung ausdrückt (Winer, Grammatik des N. T. Sprachidioms, 7. Aufl., p. 252): von dem Augenblicke an, wo

Jesus die Sabbatheilung vornahm und durch dieselbe die Wahrheit symbolisirte, daß er den ganzen Menschen nach Leib und Seele gesund zu machen vermöge (cf. 7, 23), verfolgten die Synedristen Jesum ohne Unterlaß, bis sie endlich ihr Ziel erreicht hatten. Das Judenthum tritt jetzt in seinen gesetzlichen Vertretern dem Heilande der Juden principiell feindselig gegenüber. Cf. noch die Bemerkung am Anfange dieses Abschnittes. — Die Recepta hat hier noch die Worte: καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, welche sicher eine mit Rücksicht auf V. 18 eingefügte Glosse sind, da sie in den wichtigsten Handschriften (ℵBCD) und Versionen (Itala, Vulg.) fehlen.

Vertheidigungsrede Jesu. 5, 17—47.

Die nachfolgende Vertheidigungsrede Jesu hängt sowohl nach ihrer Veranlassung als nach ihrem Inhalte mit dem vorhergehenden Wunder enge zusammen. Wie nämlich die Einwendung der Juden gegen die Sabbatheilung Jesum zur Rede veranlaßt, so geht er auch von dieser einen Wunderhandlung aus, um die Juden über die wesentliche Gleichheit seines Wirkens überhaupt mit dem Wirken des Vaters zu belehren, um den göttlichen Charakter seines Handelns gleichsam metaphysisch zu begründen. In formeller Beziehung können wir die Rede in zwei Theile zerlegen: Jesus lehrt und begründet die Gleichheit seines Wirkens mit jenem des Vaters, 17—30; er führt die Zeugen für diese Lehre vor, 31—47. Gehalten wurde die Rede auf dem Tempelplatze.

V. 17. Zum Zwecke der Rechtfertigung seiner Sabbatheilung stellt Christus zunächst sein Wirken überhaupt mit dem Wirken Gottes gleich: „Jesus aber antwortete ihnen: Mein Vater wirkt bis jetzt, und auch ich wirke." Das Verb. ἀποκρίνεσθαι (respondere) steht in der Bedeutung: auf eine gegebene Veranlassung hin das Wort ergreifen. Hier war das feindselige Verhalten der Juden Veranlassung zur Rede. Unbegründet ist die Annahme, Jesus antworte auf eine bestimmt formulirte Frage seiner Gegner, welche der Evangelist nicht mittheile (Mald.). Wie aus dem Contexte, besonders aus V. 18 sich ergibt, hat Jesus, wenn er Gott „seinen" Vater nennt, jenes ganz specielle Verhältniß im Auge, in welchem er als der wesenhafte Gottessohn zu Gott steht. Die Zeitbestimmung ἕως ἄρτι bedeutet „bis jetzt"; der terminus a quo ist die Vollendung des Sechstagewerkes. Der Gedanke des ersten Verstheiles ist folgender: Wenngleich mein Vater nach dem Sechstagewerke ruhte, so ist diese Ruhe

keine absolute, denn er ist bis jetzt (immerfort) thätig in der Erhaltung, Regierung der Welt und in der Realisirung des Heilsplanes zur Erlösung der Menschheit. Schon Maldonat erwähnt, daß einige Exegeten die Thätigkeit des Vaters nur von den Veranstaltungen Gottes zum Heile der Menschen verstanden; unter den Neueren auch Meyer, Luthardt u. A. Mit Recht bemerkt er dagegen: praestat generalem sententiam generaliter accipere. — Diesem beständig fortdauernden, also auch am Sabbate nicht unterbrochenen Wirken des Vaters stellt nun Christus sein Wirken als gleiches an die Seite: κἀγὼ ἐργάζομαι, et ego operor. In diesem allgemeinen Satze spricht der Heiland, wenngleich indirect, so doch allgemein verständlich, die Wahrheit aus, daß seine von den Gegnern angefochtene Krankenheilung am Sabbate nur eine einzelne Aeußerung seiner gesammten mit dem Wirken des Vaters völlig übereinstimmenden Thätigkeit sei, und daß demnach ein gegen dieselbe erhobener Vorwurf im letzten Grunde ein Vorwurf gegen die zum Heile der Menschen nie ruhende Thätigkeit Gottes selbst sei. Die Gleichheit des Wirkens des Vaters und des Sohnes ist nicht etwa zu fassen als moralische Uebereinstimmung des Thuns Jesu mit dem Willen Gottes, wie solche bei frommen Menschen stattfindet, sondern sie ist zu fassen als nothwendige Uebereinstimmung der beiderseitigen Thätigkeit auf Grund der Wesenseinheit zwischen Gott Vater und Christo, als dem wesenhaften Sohne Gottes. Diese Auffassung ergibt sich schon daraus, daß Christus unter Hinweis auf sein Verhältniß zu Gott („mein" Vater) sein Wirken einfach mit dem des Vaters ganz gleichstellt, und sie erhält ihre volle Bestätigung durch den weiteren Verlauf der Rede. Es ist demnach das operari Jesu dem operari Gottes, seines Vaters, gleich, weil es ein göttliches ist.

V. 18. Der Evangelist berichtet über die Wirkung, welche die Worte Jesu, mit denen er seine Sabbatheilung rechtfertigte, bei den Juden hervorbrachten: „Deßwegen nun suchten die Juden noch mehr, ihn zu tödten, weil er nicht bloß den Sabbat verletzte, sondern auch Gott seinen ihm eigenthümlichen (= τὸν ἴδιον) Vater nannte, sich selbst Gott gleichmachend." Zu beachten ist, daß die Juden Jesu Worte „mein Vater" interpretiren durch τὸν ἴδιον πατέρα; er nennt Gott den ihm eigenen (= ἴδιον) Vater, d. h. er behauptet, daß Gott zu ihm in einem einzigartigen Verhältnisse steht, welches für die Juden nicht gilt, und daß vice versa ihm eine einzigartige Gottessohnschaft zukomme. Cf. Meyer, Grimm zu ἴδιος. Wie aber die Juden zu dieser richtigen Inter-

pretation der Worte Jesu „mein Vater“ kamen, das deuten sie an mit dem erläuternden Satze „indem er sich selbst Gott gleichmacht“, nämlich durch Gleichsetzung seiner Wirksamkeit mit der des Vaters: „quia dixerat se non similia, sed idem omnino operari, quod operatur pater“, Corn. a Lap. Der Redenachdruck liegt auf „sich selbst“ (= ἑαυτόν) Gott gleichmachend; die Juden folgern also aus der von Christus behaupteten Gleichheit seines Wirkens mit dem des Vaters, daß er auch „sich selbst“ Gott gleichstelle, sich göttliche Macht und Wesenheit vindicire, und daß darum Jesus auch, wenn er Gott seinen Vater nenne, eine Vaterschaft meine, welche nur in Bezug auf ihn und nicht in Bezug auf die Juden gelten könne.

V. 19. 20. Redezusammenhang und Fortschritt: Jesus begründet die in V. 17 behauptete Gleichheit seiner Wirksamkeit mit der des Vaters und bestätigt damit zugleich die Richtigkeit der Auffassung seiner Worte von Seite der Juden. Ein doppelter Grund veranlaßte Jesum, die völlige Gleichheit seines Wirkens mit dem des Vaters näher darzulegen: 1. weil dadurch auch die Berechtigung zur angefochtenen Sabbatheilung nachgewiesen wurde; 2. weil, wie die Juden richtig herausfühlten, damit auch der Beweis für die Wesensgleichheit Christi und Gott Vaters erbracht wurde. Durch das doppelte „Amen“ wird die Aussage nachdrucksvoll eingeführt. Die Begründung der Gleichheit des Wirkens geschieht zuerst negativ: „Nicht kann der Sohn von sich selbst etwas thun, wenn er es nicht den Vater thun sieht.“ Contextgemäß liegt der Nachdruck auf οὐ δύναται (non potest); denn der Heiland will den Grund angeben, warum sein Wirken dem des Vaters gleich ist: weil es ihm nicht möglich ist, „unabhängig vom Willen und Entschlusse des Vaters zu wirken, oder mit einer Macht zu wirken, die nicht die des Vaters wäre“. Ad. Maier. Gemeint ist aber ein absolutes „Nichtkönnen“, welches seinen Grund in der Wesensgemeinschaft zwischen dem Sohne und dem Vater hat. Einer Erklärung bedürfen noch die Worte „von sich selbst“ (ἀφ᾽ ἑαυτοῦ); der Sohn kann, eben weil er wesenhafter Sohn Gottes ist, nichts von sich selbst thun, d. h. so thun, daß sein Thun nicht auch Thun des Vaters wäre: „a se facere significat idem quod solus, sine auctore, sine consensu, sine voluntate patris.“ Mald. Die nachfolgenden Worte „wenn er es nicht den Vater thun sieht“ bilden eine Erläuterung der vorhergehenden Aussage. Der Nachdruck liegt auf dem Verb. βλέπειν (videre) und es bezeichnet dieser von den menschlichen Verhältnissen entlehnte sinnliche Ausdruck (cf. Corn.

a Lap.) das wesenhafte Schauen des Vaters und seines Thuns durch den Sohn, welches diesem darum zu eigen ist, weil er vom Vater die göttliche Wesenheit empfangen hat. Corn. a Lap: Christus vult dicere, se a Deo patre accipere ejus essentiam, potentiam, scientiam et operationem, quasi ab auctore suo, ac proinde utitur voce „viderit“. Fassen wir das Ganze zusammen, so lautet die Argumentation Jesu folgendermaßen: Weil der Sohn wesensgleich ist mit dem Vater, so schaut er völlig die Wesenheit und damit das Thun des Vaters, und darum kann er nicht etwas thun, das nicht zugleich Thun des Vaters wäre, das dem Willen des Vaters widersprechen würde. Der Heiland lehrt somit nicht eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater, sondern eine Uebereinstimmung des Wirkens des Vaters und Sohnes in Folge der Wesenseinheit und damit lehrt er auch die Göttlichkeit des Sohnes: „Nam si (filius) deus non esset, posset profecto aliquid facere, quod deus facere non potest, posset peccare, posset mentiri, posset seipsum negare.“ Mald. — Die Uebereinstimmung seines Wirkens mit dem des Vaters begründet Jesus ferner positiv mit den Worten: „Denn was jener thut, das thut in gleicher Weise auch der Sohn.“ Die Gleichheit des Wirkens, welche schon durch ἃ — ταῦτα (quaecunque — haec) ausgesprochen wird, ist noch stärker hervorgehoben durch das beigesetzte ὁμοίως (= similiter). Addidit „similiter“ ut doceret non solum eadem opera, sed eodem modo, eadem auctoritate facere. Mald. Es wird somit durch das Pronomen ταῦτα (haec) ausgedrückt, daß die Werke des Sohnes die nämlichen sind, welche der Vater thut, und durch das Adverbium ὁμοίως wird hervorgehoben, daß die Art des Wirkens beiderseits die gleiche ist, nämlich die Entfaltung göttlicher Macht. — Der Grund (γάρ) der Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn und der Gleichheit ihres Wirkens ist die ewige Liebe des Vaters zum Sohne: „Denn der Vater liebt den Sohn und er zeigt ihm Alles, was er selbst thut.“ Das Verb. φιλεῖν (diligere) bezeichnet die ewige, wesenhafte Liebe Gott Vaters zu seinem wesensgleichen Sohne und nicht die Liebe Gottes zum Menschen Jesus (Mald. u. A.) So August., Maier, Reischl, Haneberg-Schegg, Meyer, Luthardt u. A. Die Liebe des Vaters zum Sohne ist der Grund, warum der Vater dem Sohne Alles „zeigt“: „Non dubium, quin, cum dicit: Pater diligit Filium et omnia demonstrat ei, indicet, propterea omnia illi demonstrare, quia eum diligit.“ Mald. Der ganze Nachdruck dieser bedeutungsvollen Aussage Jesu liegt auf dem Verb. δεικνύειν

und die Erklärung desselben wird uns erleichtert durch folgende Bemerkung: Wie Jesus das Verhältniß des Sohnes zum Vater durch das Verb. „sehen" ausdrückt, so jenes des Vaters zum Sohne durch „zeigen, sehen lassen": der wesensgleiche Sohn schaut völlig das Wesen und das Thun des Vaters (cf. 1, 18) und der Vater „zeigt, läßt schauen" dem Sohne sein Wesen und sein Thun. Aus diesen Bemerkungen ergibt sich, daß auch das Verbum „zeigen" ein aus den menschlichen Verhältnissen entlehnter Ausdruck ist zur Bezeichnung jenes einzigartigen Verhältnisses, in welchem Gott Vater zu dem aus seiner Wesenheit gezeugten und ihm wesensgleichen Sohne steht: „Demonstrat, non sicut praeceptor discipulo, sed sicut pater filio, ac Deus Deo." Corn. a Lap. nach Euthymius. Es ist somit der Sache nach ganz richtig, wenn Maldonat, Corn. a Lap. und Andere das Verb. demonstrare in der Bedeutung dare, communicare fassen. Mit der göttlichen Wesenheit hat der Vater dem Sohne auch die Macht gegeben, die Werke des Vaters zu thun: „Pater omnia opera sua cum Filio communicat." Mald. — Wie ist aber die Aussage Jesu zu fassen, daß die Liebe des Vaters zum Sohne der Grund sei, daß er ihm alles zeige, d. h. daß er ihm die göttliche Wesenheit und Macht mitgetheilt habe? Auf diese Frage ist Folgendes zu antworten: Das Wesen der Liebe ist Hingabe an den geliebten Gegenstand; die ewige Liebe Gottes zu seinem Sohne ist somit völlige Wesenshingabe an diesen, und es ist der Logos wesenhafter Sohn Gottes darum, weil er Gegenstand ewiger, wesenhafter Liebe des Vaters ist. Mit dieser Auffassung findet auch der Einwand Maldonat's: „Pater filio, quatenus Deus est, nihil amando sed generando demonstrat" seine Erledigung. — Und in Ausführung des Willens Gottes wird der Sohn noch größere Werke verrichten als bisher: „Und größere Werke als diese (nämlich als die bisher verrichteten) wird er ihm zeigen (nämlich daß er sie ausführe), auf daß ihr staunet." Die Werke Jesu sind ihrer Natur nach geeignet, die empfänglichen Menschen zum Glauben an die göttliche Würde Jesu zu führen (cf. 10, 38). Als der Herzenskundige weiß aber Jesus, daß er die ungläubigen Juden durch seine Werke nicht zum Glauben bringen wird, darum weiset er hin auf das Staunen und Befremden (= θαυμάζειν), welches dieselben auch den Ungläubigen abringen werden.

Der Redeabschnitt von V. 21—30 bildet eine Exposition der Schlußworte des V. 20; denn der Heiland führt als „größere Werke", die er ausführt, auf: 1. die Todtenerweckung und Wiederbelebung; 2. das

Gericht: „Mortuorum suscitatio et potestas judiciaria judicandi omnes homines, quae duo hic subjicit Christus.“ Corn. a Lap.

V. 21. Erstes staunenerregendes Werk des Sohnes: Todtenerweckung und Wiederbelebung: „Denn gleichwie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will.“ Vorerst ist die Frage zu beantworten, wer unter den νεκροί (mortui) zu verstehen sei? Sicher zu vage ist die Beziehung auf die Todtenerweckungen, welche Jesus während seines Erdenlebens gewirkt hat. Die Mehrzahl der neueren Exegeten versteht diesen Vers, wie überhaupt den Abschnitt bis V. 27 ausschließlich von der geistigen (sittlichen) Erweckung. Weil aber die Worte Jesu ganz allgemein lauten, so müssen wir annehmen, daß hier von der Todtenerweckung überhaupt, d. h. von der Erweckung der geistig und leiblich Todten die Rede sei; deßgleichen ist im folgenden Verse die Rede vom Gerichte überhaupt. So Mald., Han. Schegg, Keil u. A. Es sind demnach unter den νεκροί (mortui) sowohl die Verstorbenen, als auch jene Menschen zu verstehen, deren geistiges Leben durch Unglaube und Sünde erstorben ist. Die völlige Wiederherstellung dieser umfaßt auch zwei Momente: die Auferweckung (suscitare) aus dem Sündenschlafe und die geistige Wiederbelebung (vivificare) durch die Mittheilung des heiligen Geistes als des neuen Lebensprincipes. — In dem Werke der Todtenerweckung und Wiederbelebung sind der Vater und der Sohn gleicherweise thätig, und zwar der Vater durch den ewigen Rathschluß bezüglich der Erweckung und der Sohn durch die Ausführung desselben in der Zeit. Der Beisatz „welche er (der Sohn) will“ hebt hervor die absolute, göttliche Macht des Sohnes beim Werke der Todtenerweckung. Maldonat im Anschlusse an Chrys., Theophyl. und Euthym.: (haec verba) significare, profecto propria aequalique patris filium auctoritate mortuos suscitare.

V. 22. 23. Das zweite staunenerregende Werk des Sohnes ist die Abhaltung des Gerichtes: „Denn auch nicht der Vater richtet Jemanden, sondern er hat das ganze Gericht dem Sohne übergeben.“ Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist folgender: Mit der Macht der Wiederbelebung ist nothwendig verbunden die Macht, Gericht zu halten, d. h. über Leben und Tod zu entscheiden. So Luthardt, Keil u. A. Auffallend ist zunächst die Aussage Jesu, daß der Vater nicht richte, da wir mit Rücksicht auf V. 21 vielmehr folgende Erklärung erwarten würden: Gleichwie der Vater richtet, so auch der Sohn. In welchem Umfange aber diese negative Aussage zu fassen sei, deutet der

Heiland selbst in V. 30 mit den Worten: „wie ich höre (nämlich vom Vater), so richte ich“ hinlänglich an. Der Vater richtet durch die Thätigkeit des ewigen Gerichtsbeschlusses, nicht aber durch die Ausführung desselben; die Ausführung des Gerichtsbeschlusses, das factische Gerichthalten ist ausschließlich dem Sohne überlassen. Wie aber im vorigen Verse von der Todtenerweckung überhaupt die Rede war, so ist auch hier der Ausdruck „Gericht“ in seiner weitesten Bedeutung zu fassen, wie schon das zu κρίσις hinzugefügte, verallgemeinernde πᾶσαν (judicium omne) zweifellos macht. Es umfaßt demnach der Ausdruck κρίσις hier folgende zwei Momente: 1. das „innere“ Gericht, d. h. die mit der Ankunft Christi in der Menschheit sich vollziehende Scheidung, welche darin besteht, daß jene Menschen, die sich gläubig Christo anschließen, dem Reiche des ewigen Lebens einverleibt, die Ungläubigen hingegen dem Reiche der Finsterniß und des Verderbens überantwortet werden, cf. 3, 18. 19; 2. das äußere, allgemeine Weltgericht am Ende der Zeit, welches den Abschluß des inneren Gerichtes bilden wird. Cf. Wil. Grimm, Lexicon Graeco-Latinum in libros N. T. edit. II. zu κρίσις. — Verschieden erklärt wird das Verb. δέδωκεν (Vulg. dedit). Weil die Macht des Gerichthaltens an sich eine göttliche Macht ist, so beziehen jene Exegeten, welche annehmen, Jesu rede hier von dieser göttlichen Macht an sich, das Verbum „er hat gegeben“ auf den Moment der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater: zugleich mit der göttlichen Wesenheit hat der Vater von Ewigkeit her dem Sohne die Macht gegeben, Gericht zu halten. So Maier, Bisping u. A. Die Mehrzahl der älteren Exegeten und auch neuere (z. B. Haneberg-Schegg) nehmen dagegen an, der Heiland spreche hier nicht von der Macht des Gerichthaltens an sich, sondern von der Befugniß der Ausübung der göttlichen Richtergewalt, die dem Sohne ausschließlich übertragen wurde, weil er Mensch ward. Nach dieser Fassung ist das Präterit. dedit auf den Moment der Incarnation zu beziehen. So auch Cornelius a Lapide: „Ipse (Christus) ut deus summam habet auctoritatem judicandi, ut homo vero habet facultatem judicium hoc visibiliter coram hominibus salvandis et damnandis exercendi.“ Mit Rücksicht auf V. 27 ist die zweite Auffassung entschieden vorzuziehen. — Die Worte: „damit Alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren“ werden theils nur auf den V. 22, theils aber auch auf V. 21 bezogen (Maier, Bisping, Reischl). Nach der zweiten Auffassung, die ich für die richtige halte, ist der Zusammenhang folgender: Um der Macht der

Wiederbelebung und des Gerichthaltens wegen sollen alle Menschen dem Sohne gleiche göttliche Ehre erweisen wie dem Vater, weil er nämlich durch diese Thätigkeit göttliche Macht bekundet. Corn. a Lap: „Sicut" significat aequalitatem, non similitudinem, quia assimilat eos, qui sunt ejusdem naturae. Die Worte sind eine klassische biblische Beweisstelle für die Gottheit Christi und erweisen zugleich die Richtigkeit der Erklärung der V. 17 ff. — Aus diesen Worten ergibt sich von selbst: „Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat". Jesus stellt sich hier als den Sohn Gottes, den Gottgesandten κατ᾽ ἐξοχήν (cf. V. 36) hin, und spricht gegenüber den Juden, die ihn zu tödten suchten, ebenso kurz als bestimmt die Wahrheit aus, daß derjenige kein Diener Gottes sei, der ihm selbst nicht göttliche Ehre erweiset. Vergleichen wir mit dieser Erklärung das Selbstzeugniß Jesu, daß nur er der Vermittler der wahren Gotteserkenntniß sei (cf. 6, 46), so ergibt sich, daß Jesus überhaupt der einzige Vermittler zwischen Gott und den Menschen ist; ohne Christus gibt es keine wahre Gotteserkenntniß, keinen wahren Gottesdienst.

V. 24. Nachdem der Heiland bisher von der Wiederbelebung und dem Gerichte überhaupt gesprochen hat, handelt er jetzt speciell von der geistigen Erweckung und dem geistigen Gerichte (V. 24—27) und dann von der leiblichen Erweckung und dem allgemeinen Gerichte (V. 28—30). Im V. 24 erklärt Jesus zunächst, an wem sich die geistige Wiederbelebung vollziehe und worin sie bestehe: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben . . ." Das doppelte Amen führt die Rede nachdrucksvoll ein: „Significat enim, rem quam asserit non tantum esse certissimam, sed et summe necessariam ad salutem aeternam." Corn. a Lap. Mit ὁ λόγος μου (verbum meum) bezeichnet Jesus die von ihm verkündete frohe Botschaft, das Evangelium. Das Verhältniß der Verba ἀκούειν (audire) und πιστεύειν (credere) wird von älteren und neueren Exegeten gewöhnlich dahin bestimmt, daß das zweite eine nähere Erklärung des ersten bilde: bereitwillig anhören (ἀκούειν) und darum glauben. Der Heiland sagt, daß derjenige, welcher seinem Worte bereitwillig Gehör schenke, Gott, seinem Sender, glaube, denn die Lehre, welche Christus, der Gesandte Gottes verkündet, ist nicht bloß seine Lehre, sondern auch die Lehre seines Vaters. Cf. 7, 16. — Wer an Gott Vater und an seinen Gesandten κατ᾽ ἐξοχήν. d. h. an Christum als den Heiland glaubt, „der hat das ewige Leben". Die ζωὴ αἰώνιος

(vita aeterna) ist jenes höhere Leben, welches der aus dem hl. Geiste Wiedergeborene schon in dieser Welt besitzt (cf. 3, 5. 6), welches in der anderen Welt ewig fortdauert, und mit der Auferstehung des Fleisches und der Vereinigung des verklärten Leibes mit der Seele zur Vollendung gelangt. Nach dieser in der Sache ganz begründeten Auffassung des Ausdruckes „ewiges Leben" ist das temp. praes. „habet" streng in seiner Präsensbedeutung festzuhalten, während jene Exegeten, welche die vita aeterna nur vom Leben im Jenseits verstehen, das Präsens als Bezeichnung der gewissen Zukunft fassen: „Certo habebit, habet in spe, sed necdum in re." Corn. a Lap. — Weil der Gläubige schon im Besitze des ewigen Lebens ist, so „kommt er nicht ins Gericht, sondern er ist übergegangen aus dem Tode in das Leben". Es ist κρίσις (judicium) ein Gericht, dessen Urtheilsspruch zum ewigen Verderben verurtheilt: „Judicium pro condemnatione ponitur." Mald. Das Substantiv θάνατος (mors), welches im Gegensatze steht zu ζωή, bezeichnet den Tod der Seele, welchem der Sünder schon auf Erden anheimfällt, und welcher in der ewigen Verdamniß seinen Abschluß findet. Diesem geistigen Tode ist vor der Wiedergeburt jeder Mensch anheimgefallen (3, 6, cf. Ephes. 2, 1—5), darum sagt Christus vom Gläubigen: er ist „übergegangen" (μεταβέβηκεν) aus dem Tode in das Leben. Es ist richtig, daß für den Gläubigen auch der leibliche Tod nur ein Uebergang zum verklärten Leibesleben ist, aber davon ist an unserer Stelle nicht die Rede. Fassen wir, um der Wichtigkeit der Sache wegen, die in diesem Verse enthaltenen Wahrheiten mit Bezugnahme auf das Vorhergehende zusammen, so lautet die Lehre Jesu folgendermaßen: Die geistige Erweckung der Menschen ist ein Werk Jesu als des Sohnes Gottes; diese Wiedergeburt findet nur an jenen statt, die an Jesum als den Gesandten Gottes (als den Messias) glauben; sie besteht darin, daß der Mensch, welcher ohne Christum dem geistigen Tode verfallen ist, nicht bloß diesem geistigen Tode entrissen, sondern auch dem Reiche des ewigen Lebens einverleibt wird.

V. 25. In nachdrucksvoller Redeweise gibt hier der Heiland eine nähere Exposition der Worte des vorigen Verses: „er ist übergegangen aus dem Tode in das Leben". — „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, es kommt die Stunde und sie ist schon jetzt da, da die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die, welche sie gehört haben, werden leben." Zu den Worten: „es kommt die Stunde und sie ist schon da" cf. die Bemerkung zu 4, 23. Drei verschiedene Er=

klärungen des Verses haben sich geltend zu machen versucht. Cf. Maldonat. Entschieden vorzuziehen ist die Auffassung des August., Beda, Maier, Bisping, Meyer u. A., wornach auch hier die Rede ist von der Auferweckung der geistig Todten. Es ist somit der Ausdruck: „Stimme des Sohnes Gottes“ nicht vom Auferstehungsrufe bei der Wiederkunft Christi (Mald.), sondern von der Stimme Christi und der Apostel, welche die Heilsbotschaft verkündet, zu verstehen. Das verb. finitum ἀκούσονται (Vulg. audient) ist vom physischen Hören, das Partic. οἱ ἀκούσαντες (Vulg. qui audierint) von der gläubigen Aufnahme des Gehörten zu fassen. Gut erklärt es August. (tract. XIX) durch obaudire = gehorchen. Der Heiland verkündet also, daß die Zeit schon gekommen sei, in der er den geistig Todten das Evangelium verkünde, daß aber geistig wiederbelebt nur jene werden, welche demselben Gehör schenken. — Die Beziehung der Worte auf die vom Herrn während seines Erdenlebens bewirkten Todtenerweckungen (Chrys., Theophyl., Euthym., Laurent) oder auf die allgemeine Todtenerweckung bei der Wiederkunft Christi (Mald. u. A.) hat den einfachen Wortlaut gegen sich. Das Verbum „leben“ steht parallel mit „ewiges Leben haben“ im V. 24 und bezeichnet somit jenes geistige Leben, welches mit der Wiedergeburt des Menschen beginnt. Die gläubige Aufnahme des von Christus und den Aposteln verkündeten Evangeliums vermag das ewige Leben darum zu bewirken, weil das Evangelium zu vergleichen ist mit einem Saatkorn, das hundertfältige Frucht bringt (Matth. 13, 23), weil es seinem Wesen nach eine Kraft Gottes ist, die in jedem Gläubigen das Heil bewirkt (Röm. 1, 16).

V. 26. 27. Begründung (γάρ) des Satzes, daß jene Menschen, welche Christi Wort gläubig aufnehmen, leben werden. Der Grund ist, weil Christus das Leben in sich selbst hat, und darum auch den Menschen das Leben zu geben vermag. „Denn wie der Vater Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben in sich selbst zu haben.“ Der Redenachdruck liegt auf „Leben in sich selbst haben“; und es hat diese Phrase den Sinn, daß die Natur und das Wesen des Vaters und Sohnes der ausschließliche Grund ihres Lebens sind; es gehört zu ihrem Wesen das Leben zu haben, und das Leben bildet den Inhalt ihres Wesens. Ihr Leben ist vom Außergöttlichen vollkommen unabhängig: „Habere vitam a se suaque essentia, non ab alio; Dei enim essentia est vita et vita est essentia.“ Corn. a Lap. Obgleich aber der Sohn das Leben als wesentlich eigenes besitzt (= habere

vitam „in semetipso"), so ist es ihm doch zu eigen geworden durch den Vater (pater „dedit" ei . . .). Es ist das Verb. dedit zu beziehen auf die ewige Zeugung des Sohnes aus der Wesenheit des Vaters; indem der Vater dem aus ihm gezeugten Sohne die göttliche Wesenheit gab, gab er ihm auch das mit der göttlichen Natur wesenhaft verbundene Leben: „Pater vita in semetipso, non a filio; filius vita in semetipso, sed a patre." August. — Wie Jesus als Gottessohn der Urheber alles Lebens der Menschen ist, so ist er als Menschensohn, d. h. als Messias, Richter der Menschen: „Und Macht hat er (der Vater) ihm gegeben Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist." Der Zusammenhang des Verses mit dem vorhergehenden ist folgender: Weil Jesus der Vermittler alles Lebens ist, so kommt ihm auch die Richtergewalt zu, denn in der Gerichtsbefugniß bekundet sich die Macht über Leben und Tod. Cf. die Bemerkung zu V. 22. Die Antwort auf die Frage, ob der Heiland hier von der göttlichen Richtergewalt an sich, oder von der Befugniß der Ausübung derselben, d. h. vom factischen Gerichthalten spricht, hängt ab von der Auffassung des begründenden Satzes. Der Heiland begründet nämlich seine Richtermacht mit den Worten: ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν (Vulg. quia filius hominis est). In der Erklärung des Ausdruckes υἱὸς ἀνθρώπου ist festzuhalten die Verschiedenheit der Selbstbezeichnung Jesu in diesem Verse und in den vorausgehenden Versen 25 und 26: Früher nannte er sich „Sohn Gottes", jetzt nennt er sich „Menschensohn". Es ist aber der Ausdruck υἱὸς ἀνθρώπου Bezeichnung Jesu als des Messias, und das Fehlen des Artikels, der sonst immer steht, ist hier zu erklären entweder aus der prädicativen Stellung der Worte (Keil) oder aus dem Gebrauche derselben als nomen proprium (Ad. Maier, Olshausen u. A.). Jesus begründet demnach die Uebertragung der Macht, Gericht zu halten, durch seine messianische Würde: quia filius hominis est. Daraus ergibt sich, daß Jesus hier nicht von der Uebertragung der göttlichen Richtermacht an sich redet, die er von Ewigkeit her besitzt, und zwar darum, weil er wesenhafter „Gottessohn" ist, sondern von der Ausrüstung mit der Macht des „factischen Gerichthaltens" unter den Menschen. Die Macht des factischen Gerichthaltens hat aber der Vater dem Sohne darum übertragen, weil dieser „Menschensohn", d. h. der Messias ist, und weil es zur Aufgabe desselben gehört, das Gericht unter den Menschen vorzunehmen. Dieses Gericht hat mit dem Eintritte des Messias in die Welt begonnen (cf. 3, 19), und es wird mit dem allgemeinen Gerichte, welches der wieder=

gekommene „Menschensohn" (Matth. 25, 31) am Ende der Weltzeit vornimmt, seinen Abschluß finden.

V. 28. 29. Nachdem der Heiland speciell von der geistigen Wiederbelebung und dem geistigen Gerichte gesprochen hat, welche schon der Gegenwart angehören, verkündet er jetzt insbesondere die leibliche Erweckung und das allgemeine Gericht, welche erst in der Zukunft erfolgen werden: „Wundert euch nicht darüber, denn es kommt die Stunde, in der Alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden, und es werden hervorgehen die, welche Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, und die, welche Schlechtes gethan haben, zur Auferstehung des Gerichtes." Verschieden bezogen wird das Pronomen τοῦτο = hoc, cf. Mald.; am einfachsten ist es, dasselbe auf das von V. 24 an Gesagte zurückzubeziehen. Mit ὅτι (Vulg. quia) leitet der Heiland die Begründung der vorausgehenden Aufforderung ein: Nicht wundern sollen sich die Juden über das, was Jesus soeben bezüglich der geistigen Erweckung gesagt hat, weil die ferne Zukunft noch staunenerregendere Werke des Menschensohnes offenbaren wird. Cf. Meyer. Es ist nämlich von jetzt an im Unterschiede vom Vorhergehenden die Rede von der leiblichen Erweckung und dem allgemeinen Gerichte am Weltende, wie aus folgenden Momenten sich mit Sicherheit ergibt. Schon die Einführung des Redeabschnittes mit „wundert euch nicht" weiset hin auf den Uebergang zu einem neuen Gedanken. Wenn ferner der Heiland sagt, „es kommt die Stunde" und nicht mehr wie früher hinzufügt: „und sie ist schon da", so verweiset er auf ein Ereigniß, welches nur der Zukunft angehört. Dieses kann nur die leibliche Auferstehung sein, denn der Heiland spricht ausdrücklich von einem Hervorgehen aus den Gräbern. Das Substantiv μνημεῖον (monumentum) ist nach Sprachgebrauch und Context in der Bedeutung „Grab" zu fassen. Diese leibliche Auferstehung ist eine allgemeine (= omnes), der Erfolg derselben ist ein doppelter, indem die Einen hervorgehen „zur Auferstehung des Lebens", d. h. zu einer Auferstehung, die zum ewigen seligen Leben führt, die Anderen „zur Auferstehung des Gerichtes", d. h. zu einer Auferstehung, die zum Verdammungsgerichte und damit auch in den Zustand der Verdammniß führt. Omnes resurgent, sed alii ad vitam aeternam, quae resurrectio vitae vocatur; alii ad condemnationem sempiternam, quae dicitur resurrectio judicii, i. e. condemnationis. Mald. Der Grund dieses verschiedenen Ausganges der Auferstehung ist das verschiedene sittliche Verhalten der Menschen während ihres Erdenlebens. Cf. Matth. 25, 32—46.

V. 30. Die Erwähnung des Verdammungsgerichtes veranlaßt Jesum zu bezeugen, daß sein Richten mit dem des Vaters übereinstimme, und daß darum sein Gericht gerecht sei. „Ich kann von mir selbst nicht etwas thun. Wie ich höre, so richte ich, und mein Gericht ist gerecht, weil ich nicht suche meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.“ Im ersten Satze lehrt der Heiland die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung seines Thuns mit dem des Vaters überhaupt (cf. die Erklärung zu V. 19); im zweiten hebt er speciell hervor die Uebereinstimmung seiner richterlichen Thätigkeit mit jener des Vaters, und im dritten endlich folgert er aus dem Vorhergehenden die Gerechtigkeit seines Gerichtes. Der ganzen Argumentation liegt zu Grunde die nicht direct ausgesprochene, aber allgemein anerkannte Wahrheit, daß das Gericht Gottes (des Vaters) ein gerechtes ist. Das Verbum ἀκούειν (audire) steht parallel mit βλέπειν in V. 19 und bezeichnet jenes einzigartige „Hören“, welches Jesu als dem wesenhaften Sohne Gottes zukommt. Zu den Worten: „wie ich höre“ ist dem Sinne nach zu ergänzen: „von Gott“. Das Object des Hörens ist zwar nicht ausgedrückt, aber durch den Zusammenhang hinlänglich angedeutet; es ist der ewige Gerichtsbeschluß des Vaters, welchen Jesus als Sohn Gottes von Ewigkeit her völlig vernimmt, und welchen er als Messias in der Zeit gemäß dem Willen Gottes ausführt. — Der Satz: „weil ich nicht meinen Willen suche . . .“ führt einen weiteren Grund für die Gerechtigkeit des Gerichtes Christi ein: gerecht ist sein Gericht, weil er erstens in Folge der Wesenseinheit mit dem Vater nicht anders richten kann, als dieser, und weil er zweitens in Folge der Willensübereinstimmung mit ihm nicht anders richten will als der Vater. Cf. Haneberg-Schegg. Die Aussage, Christus suche nicht seinen, sondern des Vaters Willen, soll nur hervorheben die Willensübereinstimmung zwischen Gott Vater und Christum überhaupt; nicht dürfen die Worte dahin interpretirt werden, als könne Christus gegen den Willen des Vaters handeln.

Im folgenden Redeabschnitte führt Jesus zuerst die Zeugnisse vor, welche die im Vorhergehenden niedergelegten Wahrheiten bestätigen (V. 31—39), dann deckt er die Quelle des Unglaubens der Juden auf, und weiset schließlich auf die Strafe für diesen Unglauben hin (V. 40—47). Cf. Ad. Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes, II. p. 36. 37.

V. 31. „Wenn ich von mir selbst Zeugniß ablege, so ist mein Zeugniß nicht wahr.“ Die soeben vorgetragenen Lehren sind absolut

wahr, weil sie vorgetragen wurden von Jesus, der mit göttlichem Wissen ausgerüstet ist. Cf. 8, 14. Indem aber der Heiland sich auf den Standpunkt seiner Gegner stellt, wornach das in eigener Angelegenheit abgelegte Zeugniß nicht rechtskräftig ist (= testimonium meum non est verum), will er von seinem Zeugnisse keinen Gebrauch machen. Richtig erklärt Corn. a Lap. die Worte testimonium meum non est verum durch: non legitimum, non juridicum, non fide dignum. Cf. Cremer zu ἀληθής.

V. 32. Auf sein eigenes Zeugniß beruft sich Jesus darum nicht, weil ein anderer Zeuge für ihn spricht: „Ein Anderer ist, der von mir zeugt, und ich weiß, daß das Zeugniß wahr ist, welches er von mir ablegt.“ Dieser ἄλλος (alius), der von Christo Zeugniß ablegt, ist nach der Mehrzahl der Exegeten Gott Vater und nicht der im folgenden Verse eingeführte Baptista. Gegen die letzte Auffassung spricht V. 34; für die erste aber V. 36.

V. 33—35. Zeugniß, abgelegt von Johannes Baptista. „Ihr habet zu Johannes gesandt (cf. 1, 19) und er hat gezeugt für die Wahrheit.“ Nachdrucksvoll stehen die Worte „ihr habet gesandt“ d. h. ihr habet eine amtliche Gesandtschaft abgeschickt. Der Heiland will seinen Gegnern mit dieser Bemerkung nahelegen, daß sie selbst durch diesen Schritt den Johannes als einen vollgiltigen Zeugen in der Angelegenheit, die hier in Frage steht, erklärten. Und der Täufer hat sich als einen glaubwürdigen Zeugen erwiesen, denn „er hat Zeugniß abgelegt für die Wahrheiten“ d. h. das Zeugniß, welches er damals ablegte, daß nämlich nicht er, sondern Jesus der Messias sei, entsprach völlig der Wahrheit. Zu μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ cf. Wil. Grimm unter ἀλήθεια. — Wenn nun auch das Johanneszeugniß wahr ist, so beruft sich Jesus auf dasselbe nicht seinetwegen, sondern um der Zuhörer willen: „Ich aber nehme nicht von einem Menschen das Zeugniß, sondern sage dieses, damit ihr gerettet werdet.“ Durch den Artikel ἡ wird das Substantiv μαρτυρία näher bestimmt als jenes Zeugniß, welches die in den V. 17—30 vorgetragenen Wahrheiten bekräftigen soll. Das Verbum λαμβάνειν steht einfach in der Bedeutung „nehmen, annehmen“ und nicht „nach etwas haschen.“ Cf. Schegg in den Anmerkungen zur Stelle. Den Sinn der Aussage Jesu, daß er das von einem Menschen abgelegte Zeugniß für seine göttliche Macht und Würde nicht annimmt, gibt hinlänglich der ganze Zusammenhang an. Er nimmt dieses Zeugniß für sich nicht in Anspruch, weil er desselben nicht bedarf, da ein viel größeres, ein unmittelbar göttliches Zeugniß ihm zur Seite steht (cf. V. 36). Zu

beachten ist noch, daß Jesus das Johanneszeugniß nicht ein testimonium humanum, sondern ein testimonium ab homine nennt; denn was der Mensch Johannes als Vorläufer des Messias bezeugte, das ist auf göttliche Offenbarung zurückzuführen. Es ist darum das Zeugniß Gott Vaters nicht wesentlich, sondern nur graduell verschieden von dem des Täufers; das Zeugniß des Vaters ist „größer" als jenes des Baptista (cf. V. 36), weil jenes ein unmittelbar, dieses ein mittelbar göttliches ist. — Im V. 35 gibt der Heiland näher an, wie die Juden durch das Zeugniß des Johannes zum Glauben und damit zum Heile hätten geführt werden können: „Er war die brennende und scheinende Leuchte, ihr aber wolltet euch auf eine Zeit an seinem Lichte ergötzen." Johannes war nicht das Licht selbst, sondern nur eine „Leuchte", welche vom Logos das Licht empfing, und als solche Leuchte hatte er die Aufgabe, den Menschen den Weg zum Messias, der das incarnirte Licht war (8, 12), zu zeigen. Eine solche Leuchte war Johannes für die Juden durch Lehre und Beispiel, durch Wort und That. Corn. a Lap.: Joannes non erat ipsa lux (haec erat ipse Christus 1, 9), sed erat lucerna, quae lumine a Christo accepto in se Dei cognitione et amore ardebat, aliis vero exemplo sanctitatis et fervore praedicationis lucebat. — Im directen Gegensatze (= δέ, autem) zu dieser Thätigkeit des Johannes stand das Verhalten der Juden: sie wollten sich an der ungewöhnlichen Erscheinung des Täufers nur eine kurze Zeit ergötzen und belustigen. Durch die Worte ad horam werden die Juden als wankelmüthige und leichtfertige Menschen gekennzeichnet: quo verbo eorum inconstantiam et levitatem notat. Mald. Verschieden aufgefaßt wird das Verb. ἀγαλλιᾶσθαι (exultare); ältere Exegeten (z. B. Mald., Corn. a Lap.) meinen, es werde die Freude ausgedrückt, welche die Juden eine kurze Zeit an Johannes hatten; nach den neueren Erklärern (Maier, Reischl, Han.-Schegg, Meyer, Luthardt u. A.) wird durch das Verb. ἀγαλλιᾶσθαι scharf der Contrast hervorgehoben, in welchem das auf Vergnügen gerichtete Sinnen der Juden zur Wirksamkeit des strengen Bußpredigers stand. Die zweite Auffassung ist vorzuziehen. — Nachdem Jesus die Bedeutung des Baptista-Zeugnisses für die Juden hervorgehoben hat, führt er jetzt das Zeugniß des Vaters für seine eigene Person vor, auf welches er schon in V. 32 hingewiesen hat. Es ist dieses Zeugniß ein doppeltes; das eine ist enthalten in den Werken Jesu (V. 36), das andere ist aufgezeichnet in den Schriften des A. T. (V. 37—39).

V. 36. Erstes Zeugniß, welches der Vater von Jesus ablegt: „Ich habe aber das Zeugniß, welches größer ist, als (das) des Johannes." Ueber die Bedeutung des Artikels beim Substantiv μαρτυρία (testimonium) cf. die Bemerkung zu V. 34. Die Comparation μείζω τοῦ Ἰωάννου steht für μείζω τῆς τοῦ Ἰωάννου, größer als (das Zeugniß) des Johannes. Cf. Winer, Grammatik des N. T. Sprachidioms, 7. Aufl., p. 230. Es ist aber μείζω in der Bedeutung „größer in Bezug auf die Beweiskraft" (Meyer) gebraucht: magis convincens me esse Messiam. Corn. a Lap. — Worin dieses größere Zeugniß des Vaters bestehe, wird in den folgenden Worten gesagt: „Die Werke nämlich, die mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollende, die Werke selbst, welche ich thue, zeugen von mir, daß der Vater mich gesandt hat." Der ganze Nachdruck liegt auf dem Subjectsbegriffe τὰ ἔργα, wie nicht bloß aus der nachdrucksvollen Voransetzung, sondern auch aus der Wiederholung desselben im Nachsatze und aus der Verstärkung durch das hinzugefügte αὐτά ersichtlich ist: die Werke — gerade die Werke. Cf. Meyer zur Stelle und Wil. Grimm zu αὐτός. Die älteren Exegeten verstehen unter ἔργα gewöhnlich die Wunder, während die neueren das Wort als Bezeichnung der messianischen Werke Jesu überhaupt fassen, zu denen auch die Wunder als ein Theil derselben gehören. Einer näheren Erklärung bedürfen die Worte Jesu: „die Werke, welche der Vater mir gegeben hat". Es kann nämlich fraglich sein, ob der Heiland hier im Auge hat die „Mittheilung" der Macht, die messianischen Werke verrichten zu können, oder ob er nur redet vom „Auftrage" des Vaters, die messianischen Werke in der Menschheit zu realisiren. Im ersten Falle weiset das Verbum δέδωκεν „er hat gegeben" hin auf den Moment der ewigen Zeugung des Sohnes aus der Wesenheit des Vaters: zugleich mit der göttlichen Wesenheit hat der Vater dem Sohne die Macht zur Ausführung des Erlösungswerkes gegeben; im zweiten Falle geht das Verbum auf den Moment der Incarnation: als der Gottessohn Menschensohn wurde, erhielt er den Auftrag, unter den Menschen das Erlösungswerk zu realisiren. Mit Rücksicht auf den Finalsatz „damit ich sie (die messianischen Werke) zur Vollendung führe" (= τελειοῦν), ist die zweite Auffassung vorzuziehen. Weil der Vater die Macht und den Auftrag zur Ausführung der messianischen Werke gegeben hat, so sind diese auch ein Werk des Vaters (cf. 4, 34), und eben darum auch ein Zeugniß, welches der Vater von Christo ablegt. — Diese messianischen Werke bezeugen „daß der Vater mich gesandt

hat.“ Der Context gibt ganz sichere Antwort auf die Frage, welche Sendung Jesus hier meine? Halten wir nämlich fest, daß im Redeabschnitte von V. 31 angefangen die Beweise vorgeführt werden für die im ersten Redetheile niedergelegten Wahrheiten, so ist ganz evident, daß sich Jesus hier nicht als einen Gottgesandten gleich den Propheten hinstellen will, sondern daß er sich als den Gesandten Gottes κατ᾽ ἐξοχήν bezeichnet, der als der Sohn Gottes eine gottgleiche Wirksamkeit entfaltet, und darum selbst göttlicher Natur und Wesenheit ist. Die Werke (die Wunder) Jesu sind also ein Zeugniß, durch welches Gott Vater bestätigt, es sei Jesus der Gottgesandte κατ᾽ ἐξοχήν, er sei der Gründer des Messiasreiches (cf. Matth. 12, 28). Eine Sachparallele zu diesem Verse bildet Matth. 11, 1—6, wo Jesus in Beantwortung der an ihn gestellten Frage der Johannesjünger, ob er der verheißene Messias sei, sich einfach auf sein messianisches Wirken beruft. Cf. die Erklärung zu Matth. 11, 4—6.

V. 37. 38. Zweites Zeugniß des Vaters, welches niedergelegt ist in den Schriften des A. T.: „Und der mich gesandt hat, der Vater, er hat gezeugt von mir“. Diese und die nachfolgenden Worte werden verschieden erklärt. Nach einigen Exegeten (August., Hilarius, Bisping) ist hier noch die Rede vom Zeugnisse, das in den Werken Jesu enthalten ist, so daß also die V. 37 und 38 nur als nähere Exposition zu V. 36 zu fassen wären; nach anderen (Chrys., Corn. a Lap., unter den Neueren Laurent, das hl. Evangelium unseres Herrn Jesu Christi 1878) hat Christus im Auge das bei der Taufe Jesu abgelegte Zeugniß des Vaters; viele endlich beziehen diese Verse auf die von Gott Vater durch die Propheten abgelegten und in den Schriften des A. T. aufgezeichneten Zeugnisse. So Cyrill., Theophyl., Euthym., Beda, Ad. Maier, Reischl, Meyer, Luthardt, Keil u. A. Die letzte Erklärung scheint den Vorzug zu verdienen, weil nicht bloß das temp. prater. μεμαρτύρηκεν (= testimonium perhibuit) auf ein der Vergangenheit angehörendes Zeugniß hinweiset im Unterschiede vom Zeugnisse, welches in der Gegenwart abgelegt wird (cf. V. 36), sondern weil auch nur durch diese Beziehung die nachfolgenden Sätze sich ungezwungen erklären lassen. In den Schriften des A. T. ist aber ein Zeugniß des Vaters vom Messias enthalten, weil die Propheten, vom Geiste Gottes erleuchtet, ein genaues Bild von der Person und Wirksamkeit des verheißenen Messias gezeichnet haben. — Verhalten der Juden gegenüber diesem Zeugnisse des Vaters: „weder habet ihr seine (d. h. des Vaters) Stimme

je gehört, noch seine Gestalt gesehen." Die Substantiva φωνή (Vulg. vox) und εἶδος (species) sind nicht buchstäblich zu fassen und auf Erscheinungen Gottes im A. T. zu beziehen, sondern sie sind gleich den entsprechenden Verben „hören" und „sehen" geistig zu nehmen: die in den alttestamentlichen Schriften niedergelegten Offenbarungen waren eine „Stimme" Gottes, durch welche den Juden die göttlichen Rathschlüsse bezüglich des Messias kund gemacht wurden, diese Offenbarungen waren ferner eine Manifestation des Wesens Gottes selbst, Gott wurde durch dieselben geistig sichtbar, er nahm eine „Gestalt" an, welche die Juden mit dem Geistesauge „schauen" konnten. Aber für die Mehrzahl der Juden zur Zeit Christi war dieser Doppelzweck der Offenbarung unerreichbar: in ihrer geistigen Unempfänglichkeit hörten sie nicht die Stimme Gottes, schauten sie nicht das Wesen Gottes. — Den Grund, warum die Offenbarungen bei den Juden keinen Erfolg hatten, deckt Jesus mit den Worten auf: „Und sein (d. h. Gottes) Wort habet ihr nicht in euch bleibend." Mit λόγος (verbum) bezeichnet Jesus die Gesammtheit der in den Schriften des A. T. verzeichneten Offenbarungen Gottes. Die dem Evangelisten Johannes geläufige Redeweise „das Wort bleibend in sich haben" bezeichnet einen solchen inneren (in vobis), bleibenden (manens) Besitz des Wortes Gottes, daß dasselbe zum geistigen Eigenthume des Menschen geworden ist, seine belebende Kraft auf ihn ausübt, und darum auch die Richtschnur des ganzen sittlich-religiösen Lebens wird. — Den schweren gegen die Juden erhobenen Vorwurf begründet Jesus mit den Worten: „weil ihr dem nicht glaubet, welchen er (Gott) gesandt hat." Dieser Beweisführung Jesu liegt die Wahrheit zu Grunde, daß sowohl die alttestamentliche Gottesordnung (cf. Gal. 3, 24), als auch speciell die Offenbarung des A. T. auf Christum als auf ihr Ziel und Ende hinweisen. Wie darum einerseits derjenige, der den Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung richtig erfaßt hat, zum Glauben an Christum kommt, so ist andererseits der Unglaube gegen Christum ein Beweis dafür, daß diese Offenbarungen nicht geistiges Eigenthum des Menschen geworden sind. Darum schließt Jesus aus dem ungläubigen Verhalten der Juden gegen ihn, den Gottgesandten im vollendetsten Sinne, auf den das ganze alte Testament hinwies, mit vollem Rechte, daß die Juden den Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung sich nicht innerlich angeeignet hätten.

V. 39. „Ihr durchforschet die Schriften, weil ihr glaubet, in ihnen das ewige Leben zu haben; und sie sind es, die von mir Zeugniß

geben." Dieser Vers steht in enger Verbindung mit den Schlußworten des vorhergehenden Verses; Jesus gibt nämlich jetzt näheren Aufschluß, warum der Unglaube der Juden gegen ihn ein Beweis dafür ist, daß sie das Wort Gottes nicht bleibend in sich haben. Sowohl das griechische ἐρευνᾶτε (Tischendorf hat nach ℵB das der späteren, alexandrinischen Gräcität angehörende ἐραυνᾶτε aufgenommen) als auch das lateinische scrutamini können der Form nach als Imperativ „durchforschet", und als Indicativ „ihr durchforschet" genommen werden. Die erste Auffassung halten fest die Mehrzahl der älteren Exegeten und auch neuere (z. B. Keil), für die zweite entschied sich Cyrillus, und ihm folgten die meisten neueren Erklärer (Ad. Maier, Bisping, Reischl, Haneberg-Schegg, Meyer u. A.) Der Context spricht für die indicative Fassung, weil nur an den Indicativ der Begründungssatz ungezwungen sich anschließt: ihr durchforschet . . ., weil ihr glaubet . . . Die Worte: in ihnen (nämlich in den Schriften) das ewige Leben haben, sind dahin zu fassen: die Schriften zeigen euch den Weg zum ewigen Leben. Weil nämlich in den Schriften die Glaubenswahrheiten und die Sittengebote verzeichnet sind, deren gläubige Annahme und gewissenhafte Befolgung zum ewigen Leben führt, so hat der Mensch auch „in den Schriften" das ewige Leben. Mit δοκεῖτε „ihr glaubet" drückt Jesus einfach den Glauben der Juden aus; unrichtig ist die Auffassung, daß Jesus die Meinung der Juden als eitlen Wahn bezeichne. Cf. Ad. Maier zur Stelle. — Der Heiland erklärt nun, unter welcher Bedingung die Schriften des alten Testamentes zum ewigen Leben führten: „und sie (nämlich die Schriften) sind es, welche von mir zeugen." Mit aller Bestimmtheit und mit dem größten Nachdrucke spricht Jesus aus, daß der wesentliche Inhalt der Schriften darin bestehe, Zeugniß abzulegen vom kommenden Messias, und daß demnach der Zweck derselben sei, auf die Ankunft des Messias vorzubereiten und die Menschen zum gläubigen Anschlusse an den erschienenen Messias zu führen. Mit Rücksicht auf diesen Inhalt und Zweck der Schriften haben somit nur jene Menschen „in den Schriften" das ewige Leben, welche durch das Durchforschen derselben zum Glauben an Christum, der das Leben ist, kommen. Cf. zur Stelle Act. 10, 43 und 2 Tim. 3, 15. — Wenn wir nun die ganze Argumentation Jesu zusammenfassen, so lautet sie dahin: Die Schrift legt Zeugniß ab von mir, d. h. sie weiset auf mich als den Messias hin (V. 39); nun glaubet ihr nicht an mich, den Gottgesandten, den Messias (V. 38 zweiter Absatz), — also bekundet ihr durch die

Thatsache eures Unglaubens, daß ihr den Inhalt der Schrift euch nicht zu eigen gemacht, daß ihr die Schrift nicht bleibend in euch habt (V. 38, erster Absatz).

V. 40. Dieser Vers hängt enge zusammen mit dem vorhergehenden, denn Jesus deckt hier den letzten Grund auf, warum die Juden, obgleich sie im Besitze der zum Messias hinführenden Schriften waren, thatsächlich nicht zu ihm kamen: Weil sie „nicht wollten". „Und ihr wollet nicht zu mir kommen, um ewiges Leben zu haben." Nach dem Zusammenhange (cf. V. 38) ist das „Kommen" zu Jesus zu verstehen vom gläubigen Anschlusse an ihn. „Non vultis mihi adhaerere, in me credere." Corn. a Lap. Cf. Wil. Grimm zu ἔρχεσθαι. Der Redenachdruck liegt auf „ihr wollet nicht"; es war somit der Unglaube der Juden ein Werk völlig freier Selbstentscheidung. Diese Worte Jesu bilden eine Ergänzung zu 6, 37. 44. An den zwei letzten Stellen lehrt Jesus, daß zum Zustandekommen des Glaubens die zuvorkommende göttliche Gnade unbedingt nothwendig sei; an unserer Stelle spricht er aber die Wahrheit aus, daß der Mensch in freier Selbstthätigkeit mit der Gnade mitwirken muß, wenn der Glaube wirklich zu Stande kommen soll. Cf. die Erklärung zu 6, 43. 44. Nicht der Besitz der Schriften an sich, sondern der gläubige Anschluß an Christum führt zum ewigen Leben; das legt der Herr den Juden ans Herz mit den Worten: „damit ihr das Leben habet."

V. 41. 42. Gedankenzusammenhang und Redefortschritt. Nachdem Jesus den Unglauben der Juden als Grund bezeichnet hat, warum sie ungeachtet des Besitzes der Schriften, die auf den Messias hinweisen, nicht zum Heile gelangen, geht er jetzt dazu über, die „Quelle" dieses Unglaubens aufzudecken. „Ehre von Menschen nehme ich nicht an; aber ich habe euch erkannt (und kenne euch), daß ihr die Liebe Gottes nicht in euch habet." Schon die alten Exegeten haben das Verhältniß dieser zwei Verse zu einander und ihren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden verschieden aufgefaßt. Cf. Corn. a Lap. zur Stelle. Am wahrscheinlichsten ist folgendes: V. 41 leitet auf V. 42 über, welcher den Nachdruck hat, und im engen Anschlusse an V. 40 den eigentlichen Redefortschritt bildet. Demnach ist der Gedankengang dieser: Wenn ich die Thatsache eures Unglaubens constatire (V. 40), so geschieht dies nicht darum, als ob es mir um eitle Ehre bei den Menschen zu thun wäre (V. 41), sondern darum, weil ihr durch diesen Unglauben bekundet, daß ihr keine Liebe zu Gott (Vater) habet. Aehnlich fassen den Zu-

sammenhang auch Haneberg-Schegg, Meyer, Luthardt. Der Unglaube ist aber darum ein Beweis des Mangels an Gottesliebe, weil beides innerlich wie Ursache und Wirkung zusammenhängt. Die Abwendung des Herzens von Gott (Mangel an Gottesliebe) hat zur nothwendigen Folge die Abkehr des Verstandes von Gott und seinem Gesandten (den Unglauben). — Die Worte δόξαν λαμβάνειν (claritatem accipere) sind zu verstehen vom Haschen nach eitler Ehre (= studium vanae gloriae, Corn. a Lap.). Cf. Wil. Grimm zu λαμβάνειν. Zum Perfectum ἔγνωκα ὑμᾶς in der Bedeutung: ich habe euch erkannt und kenne euch cf. Winer, Grammatik p. 256. Cornelius a Lapide: scio et penetro intima cordis vestri. In den Worten τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ ist θεοῦ genitiv. objecti: die Liebe zu Gott. Als der Herzenskundige weiß Jesus, daß die Juden keine Gottesliebe haben. Zum Gedanken cf. die Erklärung zu 2, 24. 25.

V. 43. Mit der Gottesliebe fehlt den Juden auch die Empfänglichkeit für Jesum, den Gottgesandten: „ich bin gekommen im Namen meines Vaters, und ihr nehmet mich nicht auf; wenn ein Anderer kommt in seinem eigenen Namen, den werdet ihr aufnehmen.“ Mit den Worten: „gekommen sein (nämlich in die Welt) im Namen seines Vaters“ bezeugt Jesus, daß er im Auftrage Gottes gekommen sei, mithin Gesandter Gottes sei, und daß er als solcher mit göttlicher Auctorität und Macht wirke. Das letzte Moment, daß nämlich Jesus als Gesandter Gottes sich auch göttliche Macht vindicire, ergibt sich daraus, daß er den Sender „seinen“ Vater nennt: gekommen im Namen „meines“ Vaters. Cf. die Erklärung zu den V. 17. 18. Der ganze Inhalt des Selbstzeugnisses Jesu ist somit folgender: Ich wandle und wirke in Mitte der Juden (= „ich bin gekommen“) als Gesandter Gottes, als Sohn Gottes: ich bin der Messias. — Dagegen bezeichnet die Redeweise „kommen im eigenen Namen“ ein Auftreten auf seine eigene Auctorität hin, ohne irgend eine höhere Sendung zu haben, aber mit dem Vorgeben, eine solche zu besitzen. Wie aber der Gegensatz hinlänglich andeutet, hat Jesus ganz speciell ein Auftreten im Auge, mit welchem das falsche Vorgeben verbunden ist, daß der Kommende der Messias sei. Venire sua auctoritate, sua audacia, fingens jactansque, se esse Messiam. Corn. a Lap. Es ist somit die Redeweise „Kommen im Namen des Vaters“ das Charakteristikon des wahren Messias, hingegen „Kommen im eigenen Namen“ das Kennzeichen der Pseudomessiasse. Cf. noch Wil. Grimm zu ἔρχεσθαι und ὄνομα.

V. 44. Der Heiland erklärt jetzt, daß die gegenwärtige sittliche Verfassung der Juden, nämlich ihr ehrsüchtiges und hochmüthiges Wesen das Zustandekommen des Glaubens überhaupt unmöglich mache. Die Frageform: „wie könnet ihr glauben?" ist gewählt, um den Juden recht nachdrucksvoll die Wahrheit ans Herz zu legen, daß der Glaube an Jesum für sie unmöglich sei. Diese Aussage begründend und zugleich erläuternd fährt Jesus fort: „Da ihr Ehre von einander annehmet, und die Ehre, welche vom alleinigen Gotte ist, nicht suchet." Mit den Worten δόξαν παρ' ἀλλήλων λαμβάνειν bezeichnet Jesus die Juden als ehrgeizige, hochmüthige Menschen, deren Bestreben dahin geht, Ehre von den Menschen zu erlangen: gloriam ab hominibus homines, alios ab aliis aucupari atque captare. Mald. Cf. Matth. 6, 1 ff. 23, 5—12. Mit den Worten: „die Ehre, welche vom alleinigen Gott ist" bezeichnet Jesus jene Ehre, welche von Gott herstammt, und welche, als die allein wahre Ehre, vor Gott auch Geltung hat. Nach dem Contexte ist es nicht zweifelhaft, auf welchem Wege der Mensch diese Ehre erlangt, und worin sie besteht. Sie wird erlangt durch den gläubigen Anschluß an Jesum und besteht in der Mittheilung des ewigen Lebens." Cf. V. 24. Es ist somit die Unmöglichkeit zu glauben von Seite der Juden in freier Selbstentscheidung herbeigeführt, und sie besteht so lange, als dieselben ihre gegenwärtige sittliche Verfassung nicht ändern. Es ist μόνου nicht adverbial zu fassen: Ehre, die von Gott allein kommt (Klee, Ad. Maier u. A.), sondern es gehört als Adjectiv zum Substantiv θεοῦ: Ehre, die vom alleinigen Gott kommt (= quae a solo Deo est, Vulg.) So Reischl, Han. Schegg, Meyer u. A. Der Heiland will den Juden die Wahrheit ans Herz legen, daß, wie nur Ein Gott ist, so es auch nur Eine wahre Ehre gibt, nämlich jene, welche von ihm ausgeht, und daß demnach alles, was mit dieser wahren Ehre im Widerstreite steht, den Namen Ehre nicht verdient.

V. 45—47. Zusammenhang und Redefortschritt. Wie mit dem gläubigen Anschlusse an Jesum das ewige Leben gegeben ist (V. 40), so führt der Unglaube zur Verdammniß und damit zum Verderben. „Glaubet nicht, daß ich euch beim Vater anklagen werde; es ist einer (da), der euch anklagt, Moses, auf welchen ihr hoffet." Das Futurum κατηγορήσω („ich werde anklagen") weiset auf ein künftiges Gericht hin, bei welchem nicht Christus, sondern Moses als Ankläger der Juden auftreten wird, auf das letzte Gericht. Aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden ergibt sich, daß die Juden

um ihres Unglaubens willen von Moses werden angeklagt werden. Bedeutungsvoll stehen die Worte „auf welchen ihr hoffet“; Moses, der Vermittler der alttestamentlichen Gottesordnung, das Fundament der Hoffnung der Juden, wird der Ankläger derselben sein. Es liegt in diesen Worten ein Hinweis auf die traurigen Folgen des Gerichtes. Zum Perfect ἠλπίκατε in der Bedeutung „auf welchen ihr eure Hoffnung gesetzt habet“ (Mald. in quo vos spem omnem vestram collocatis) cf. Winer, Grammatik p. 256. — Jesus erklärt sich nun näher, wie gerade Moses ein Ankläger der ungläubigen Juden sein werde: „Wenn ihr Moses glaubtet, würdet ihr auch mir glauben; denn von mir hat er geschrieben.“ Es ist kein Grund vorhanden, den Moses hier als Repräsentanten des ganzen alten Testamentes zu fassen und in den Worten einen Hinweis auf sämmtliche alttestamentliche Schriften zu finden (Ad. Maier); der Heiland hat vielmehr nur die Person des Moses und die von ihm verfaßten Schriften allein im Auge. Diese weisen direct (Deuteron 18, 15), und indirect (durch die Typen, Ceremonial- und Ritualvorschriften u. s. w.) auf den kommenden Messias hin: omnes etiam ceremoniae, omnes historiae, quas Moses scripsit, Christum demonstrabant. Mald. Wie demnach die völlige Aneignung des Inhaltes der mosaischen Schriften naturgemäß zum gläubigen Anschlusse an Jesum führte, so war hingegen der Unglaube gegen Jesum auch ein Beweis des Unglaubens gegen Moses. Darin liegt der Grund, daß gerade Moses der Ankläger der Juden ist. Zum Gedanken cf. noch die Bemerkungen zu 1, 46 (Vulg. 45). — Schließlich verkündet Jesus das Verharren der Juden im Unglauben mit den Worten: „Wenn ihr den Schriften jenes nicht glaubet, wie werdet ihr meinen Worten glauben?“ Die Antwort auf diese Frage lautet selbstverständlich: ihr werdet nicht glauben; und es ist die Frageform gewählt, um der Aussage mehr Nachdruck zu geben. Der Gegensatz ist ein doppelter: Moses und Christus, das geschriebene Gesetz und das gesprochene Wort. Maldonat: Duplex in his verbis latet antithesis, ex qua Christus a majori ad minus per negationem argumentatur. Altera est inter Christum et Mosem, quorum Moses quidem apud Judaeos maximam, Christus minimam habebat auctoritatem; altera inter scripta et verba, plus enim scriptis, quam verbis credere solemus. Die Kreuzigung Jesu bildete eine Bestätigung dieses prophetischen Wortes.

Jesus wiederum in Galiläa. 6, 1—71 (Vulg. 72).

Aus der Vergleichung von 6, 4 mit 5, 1 und 7, 2 ergibt sich, daß der jetzige Aufenthalt Jesu in Galiläa ungefähr ein und ein halbes Jahr dauerte. Wie der Evangelist in 6, 2 und 7, 1 andeutet, war ihm die Lehr- und Heilsthätigkeit, welche Jesus während dieser langen Zeit in Galiläa entfaltete, hinlänglich bekannt; aber er hebt aus derselben nur drei Ereignisse hervor und nimmt sie in seinen evangelischen Bericht auf: 1. die wunderbare Speisung der fünftausend Menschen, V. 1—15; 2. das wunderbare Wandeln auf dem Meere. V. 16—21; 3. Jesu Rede in der Synagoge zu Kapharnaum, V. 22—71 (Vulg. 72). Diese drei Ereignisse, von denen die zwei ersten unverkennbar nur die Einleitung zum hochwichtigen Lehrvortrage in Kapharnaum bilden, fallen in die Nähe der Paschazeit, und umfassen einen Zeitraum von nur zwei Tagen und einer Nacht.

Die wunderbare Speisung der fünftausend Menschen. 6, 1—15.

Cf. Matth. 14, 13—21, Marc 6, 32—44, Luc. 9, 10—17.

Dieser Bericht unseres Evangelisten gehört zu den wenigen, welche Johannes mit den Synoptikern gemeinsam hat. Wie schon oben bemerkt wurde, und wie aus dem Folgenden sich ergeben wird, dient diese Mittheilung bei Johannes dazu, den Lehrvortrag in der Synagoge zu Kapharnaum einzuleiten. Es sollte durch das Wunder der Brodvermehrung die Wahrheit bekundet werden, daß Jesus mit der Macht ausgerüstet sei, das wahre Himmelsbrod zu geben.

V. 1. „Darnach ging Jesus hinweg, jenseits des galiläischen Meeres, des (Meeres) von Tiberias.“ Durch die allgemeine Zeitbestimmung μετὰ ταῦτα (post haec) wird dieser Bericht an das Vorige angereiht. Weil die wunderbare Speisung in die Nähe eines Paschafestes fiel (6, 4), und weil die Verhandlung des vorigen Kapitels ebenfalls an einem Paschafeste stattfand (cf. die Erklärung zu 5, 1), so liegt zwischen beiden Ereignissen ein Zeitraum von fast einem Jahre. Da Johannes ganz allgemein sagt: Jesus „ging hinweg“ (ἀπῆλθεν), so könnte man mit Rücksicht auf 5, 1 meinen, er habe Jesu Abreise von Jerusalem im Auge. Weil aber die Redeweise: „von Jerusalem über das galiläische Meer hinweggehen“ mit den geographischen Verhältnissen nicht im Einklange steht, weil ferner Johannes selbst (cf. V. 2) indirect eine dieser Abreise vorangehende Thätigkeit Jesu in Galiläa

andeutet, weil endlich die Synoptiker ausdrücklich bezeugen, daß Jesus unmittelbar vor dem Wunder der Brodvermehrung von Galiläa nach Peräa reiste, so unterliegt es keinem Zweifel, daß auch Johannes hier nicht eine Abreise von Jerusalem, sondern von Galiläa erzählen will. Das „Meer Galiläas" (d. h. der See Genesareth, cf. Luc. 5, 1), über welches Jesus mit den Jüngern zu Schiff hinüberfuhr (Marc. 6, 32), wird von Johannes näher bestimmt durch „Meer von Tiberias". Tiberias war die von Herodes Antipas am südwestlichen Ufer des Sees erbaute und nach dem Kaiser Tiberius benannte Residenzstadt des Tetrarchen von Galiläa. Cf. Jos. Antt. XVIII. 2, 3. B. J. II. 9, 1. — Das Reiseziel gibt genau Lucas 9, 10 an: in locum desertum, qui est Bethsaidae. Gemeint ist im Unterschiede von Bethsaida Galiläas (cf. 1, 44) das Bethsaida Julias in Gaulonitis, eine Stadt, welche der Tetrarch Philippus am Ostufer des Jordan, nicht ferne von dessen Eintritte in den See Genesareth erbaut und nach Julia, der Tochter des Augustus benannt hatte. Cf. Jos. B. J. II. 9, 1, III. 10. 7. Marc. 6, 31. 32 (cf. Luc. 9, 10) gibt auch den nächsten Reisezweck an: Jesus wollte sich mit den eben von der Missionsreise zurückgekehrten Aposteln zur Ruhe in die Einsamkeit zurückziehen.

V. 2. „Und es folgte ihm viel Volk, weil sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken that" Die Volksmenge folgte Jesu auf dem Fußwege nach Peräa. Cf. Marc. 6, 33. Da Johannes durch die Imperfecta ἑώρων, „sie sahen" und ἐποίει, „er that" die Wunderthätigkeit Jesu, von der das Volk Augenzeuge war, als eine fortdauernde charakterisirt, und im Vorhergehenden nichts davon berichtet, so darf man hier mit Recht einen Hinweis auf die galiläische Wirksamkeit Jesu finden. Die Präposition ἐπί cum genit. steht in der Bedeutung „an". Cf. Schegg in den Anmerkungen zur Stelle, und Wil. Grimm.

V. 3. 4. „Jesus aber ging auf den Berg und setzte sich mit seinen Jüngern." Durch den Artikel τό wird der Berg als ein bestimmter bezeichnet: der in jener wüsten Gegend befindliche Berg (Höhenzug). — „Es war aber das Pascha, das Fest der Juden, nahe." Sehr verschieden wird die Frage beantwortet, warum Johannes diese Notiz, welche für die Chronologie des Lebens Jesu von Wichtigkeit ist, beigefügt habe. Nach Maier dient sie lediglich der Chronologie; nach Han. Schegg will der Evangelist hervorheben, daß dies das einzige Pascha im öffentlichen Leben Jesu war, welches er nicht in Jerusalem feierte; nach anderen (Hengstenberg, Jos. Grimm) soll der innere Zusammenhang des Wunders

und der folgenden Rede mit dem Pascha angedeutet werden. Darnach will Johannes die Wahrheit andeuten, daß Jesus im höheren Sinne das Paschalamm sei. Cf. 1 Kor. 5, 7. Die letzte Auffassung scheint den Vorzug zu verdienen.

V. 5. 6. „Als nun Jesus die Augen erhob und sah, daß viel Volk zu ihm kam, sprach er zu Philippus: woher sollen wir Brod kaufen, daß diese zu essen haben?“ Nach dem Berichte der Synoptiker fand die wunderbare Speisung erst am Abende statt, nachdem derselben Krankenheilungen (Matth. 14, 14, Luc. 9, 11) und ein längerer Lehrvortrag über das Reich Gottes (Marc. 6, 34, Luc. 9, 11) vorausgegangen waren. Der johanneische Bericht schließt die Darstellung der Synoptiker nicht bloß nicht aus, sondern es deutet V. 2 vielmehr eine der Speisung vorangehende wunderbare Heilung von Kranken an. Nach Johannes regt Jesus selbst die Speisungsfrage an durch die an Philippus gerichtete Frage, nach den Synoptikern aber bringen die Jünger die Angelegenheit zur Sprache durch die Forderung, Jesus möge das Volk entlassen. Ueber den Ausgleich dieser Differenz cf. die Bemerkung zu Matth. 14, 15. — Nach der erklärenden Bemerkung des Evangelisten: „dieses aber sagte er, um ihn zu versuchen; denn er wußte, was er thun werde“, stellte Jesus die Frage an Philippus nicht darum, weil er selbst in Verlegenheit war, sondern weil er den Glauben desselben prüfen wollte (= πειράζειν. tentare). Wie Chrysostomus bemerkt, prüfte Jesus den Glauben des Philippus, weil gerade dieser Apostel sich schwer vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen zu erheben vermochte. Cf. 14, 8. Jede Glaubensprüfung von Seite Jesu bezweckt die Befestigung im Glauben. Diesen Zweck zu erreichen, war die Frage ganz geeignet, weil die durch die Frage Jesu veranlaßten Erklärungen von Seite der Jünger (cf. V. 7. 8) das nachfolgende Wunder um so evidenter machten.

V. 7. Philippus schätzt den Bedarf für die nothdürftigste Speisung der Anwesenden mit den Worten: „Um zweihundert Denare Brod reicht für sie nicht hin, daß jeder ein Weniges bekomme.“ Da ein römischer Denar gegen fünfunddreißig Kreuzer nach unserem Gelde galt, so kamen zweihundert Denare etwa siebenzig Gulden gleich. Cf. die Bemerkung zu Matth. 18, 28 und Werlhof, biblische Numismatik, 1855, p. 102 ff. Weil es höchst wahrscheinlich ist, daß Jesus und seine Jünger über eine Summe von zweihundert Denaren nicht verfügten, so liegt in der Bemerkung des Philippus eine Erklärung, daß die vorhandenen natürlichen Mittel zur Speisung des Volkes völlig unzureichend seien.

V. 8. 9. Der Apostel Andreas, Bruder des Simon Petrus, nennt die factisch vorhandenen Lebensmittel und bezeichnet sie als nicht genügend zur Speisung der anwesenden Volksmenge: „Es ist ein Knabe hier, der fünf Gerstenbrode und zwei Fische hat, aber was ist das für so viele?“ Gerstenbrode waren die Nahrung armer Leute. Das Substantiv ὀψάριον (Demin. von ὄψον) bezeichnet allgemein jede Speise, die außer dem Brode genossen wird; hier sind speciell Fische gemeint (Vulg. pisces). Cf. Matth. 14, 19 und die Parall. Johannes allein hat die Bemerkung, daß die vorhandenen Brode aus Gerstenmehl bereitet waren.

V. 10—13. Ueber den hier berichteten Verlauf der Wunderhandlung cf. die Erklärung zu Matth. 14, 19. 20. — Johannes allein hat die Bemerkung, daß „viel“ Gras am Orte war. Nach Marcus (6, 40) und Lucas (9, 14) befahl Jesus, daß sich die Anwesenden zu Mahlgenossenschaften von je fünfzig oder hundert Personen zusammenlagerten. Statt εὐχαριστεῖν (gratias agere) haben die Synoptiker εὐλογεῖν (benedicere).

V. 14. 15. Nächste Wirkung des Wunders auf die Volksmenge: „Die Menschen nun, da sie sahen das Zeichen, welches Jesus gethan, sprachen: Dieser ist wahrhaftig der Prophet, welcher in die Welt kommt.“ Zu ὁ προφήτης vergleiche die Erklärung zu 1, 21. Wie aus dem Beisatze „der in die Welt kommt“ und aus dem folgenden Verse sich ergibt, bezog die Volksmenge die Verheißung Mosis auf den erwarteten Messias. Johannes allein berichtet diese Wirkung des Wunders. — „Als nun Jesus erkannte, daß sie kommen und ihn ergreifen wollten, um ihn zum Könige zu machen, ging er hinweg wieder auf den Berg, er allein.“ Das Verb. γινώσκειν (cognoscere) ist von einem höheren Wissen zu verstehen, wie aus dem Finalsatze: „um ihn zum Könige zu machen“ sich ergibt. Jesus durchschaute das Innere der Menschen; er erkannte, daß dieselben noch in falschen Messiasvorstellungen befangen waren, und dem entsprechend ihn zum Judenkönig proclamiren wollten. Dieses für sein weiteres Wirken gefährliche Vorhaben der Menge vereitelte Jesus dadurch, daß er sich wieder auf den Berg begab. Das hinlänglich verbürgte πάλιν (iterum) deutet an, daß Jesus inzwischen die Anhöhe (cf. V. 3) verlassen hatte; vielleicht geschah dies unmittelbar vor der Speisung der Menge. Johannes gibt die nächste äußere Veranlassung an, warum Jesus den Berg bestieg, Matthäus (14, 23) und Marcus (6, 46) geben die Absicht an, in der Jesus sich dorthin begab, nämlich um zu beten.

Jesu Wandeln auf dem See. 6, 16—21.

Cf. Matth. 14, 22—33, Marc 6, 45—52.

Außer Johannes berichten auch noch Matthäus und Marcus über diesen Meeressturm und das Wandeln Jesu auf dem Meere; der Bericht des Matthäus ist der ausführlichste, der des Johannes der kürzeste. Unser Evangelist berichtet nur die Hauptpunkte, um gleich zu seinem Ziele, zum Berichte über den Lehrvortrag Jesu in Kapharnaum, zu gelangen. Den Vorfall mit Petrus auf dem Meere theilt allein Matthäus (14, 28—31) mit.

V. 16. „Als es Abend ward, gingen die Jünger hinab an das Meer.“ Unter ὀψία haben wir hier die Zeit nach Sonnenuntergang zu verstehen. Cf. Matth. 14, 15. 23. Das Verb. καταβαίνειν (descendere) ist zu verstehen von dem Herabgehen vom Schauplatze des Wunders an das niedriger gelegene Meeresufer. Matthäus (14, 22) und Marcus (6, 45) berichten noch, daß sich die Jünger in Folge des Drängens Jesu auf die Schiffe begaben. Wahrscheinlich geschah dies darum, weil das Vorhaben der Menge, Jesum zum Könige auszurufen, auch für die ebenfalls noch mit falschen Messiasvorstellungen behafteten Jünger gefährlich werden konnte.

V. 17. 18. „Und sie stiegen in das Schiff und fuhren über das Meer nach Kapharnaum. Und Finsterniß war schon eingebrochen und Jesus war noch nicht zu ihnen gekommen; und das Meer war erregt, da ein heftiger Wind ging.“ Als Ziel, das die Jünger zu erreichen suchten, bezeichnet Johannes Kapharnaum. Nach Marcus (6, 45) gab Jesus den Befehl, nach Bethsaida in Galiläa (cf. 1, 44) hinüber zu schiffen. Diese Differenz läßt sich leicht ausgleichen: Marcus gibt den Ort der Landung, Johannes das Ziel der Reise an (Han. Schegg). Das galiläische Meer ist öfters plötzlichen und sehr heftigen Stürmen ausgesetzt. Cf. Riehm, Handwörterbuch des bibl. Alterthums, p. 488.

V. 19. „Als sie nun gegen fünfundzwanzig oder dreißig Stadien weit gerudert waren, sahen sie Jesum auf dem Meere wandeln und dem Schiffe nahe kommen; und sie fürchteten sich.“ Nach Matthäus (14, 25) und Marcus (6, 48) kam Jesus um die vierte Nachtwache (d. h. zwischen 3 und 6 Uhr Früh) zu den Jüngern. Nach Jos. Flav. (B. J. III. 10, 7) betrug die Breite des Sees 40 Stadien (= eine geogr. Meile), die Länge 140 Stadien; allein er gibt die Breite sicher zu gering an, da dieselbe zwölf Kilometer betrug. Cf. Riehm p. 487.

Die beiden Synoptiker (Matth. 14, 26, Marc. 6, 49. 50) geben auch den Grund an, warum die Jünger beim Herannahen Jesu sich fürchteten: sie meinten, ein Gespenst nahe sich ihnen.

V. 20. 21. Liebevoll ermuthiget Jesus die erschrockenen Jünger: „Ich bin es, fürchtet euch nicht." Auf ἐγώ εἰμι liegt der Nachdruck: Ich — euer Meister und Beschützer, bin es. — „Sie wollten ihn nun auf das Schiff nehmen, und sogleich war das Schiff am Lande, dem sie zusteuerten." Da Jesus nach Matthäus (14, 32) und Marcus (6, 51) das Schiff noch auf dem Meere bestieg, so ist des Näheren die Frage zu erörtern, wie mit der Angabe der Synoptiker die Bemerkung des Johannes: ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον (voluerunt ergo accipere eum in navem) in Einklang zu bringen ist. Einige Exegeten (unter den Katholiken z. B. Klee) fassen θέλειν als adverbiale Bestimmung zu dem im Infinitive stehenden Verbalbegriffe: gerne (freudig) nahmen die Jünger Jesum ins Schiff auf. Cf. über diesen Gebrauch von θέλειν Winer, Grammatik, p. 435—436. Andere dagegen (z. B. Reischl, Han. Schegg.) fassen das Verbum „sie wollten" als Gegensatz zu „sie fürchteten sich": früher fürchteten die Jünger den Herrn, welchen sie für ein Gespenst hielten; jetzt, als sie ihn erkannt hatten, freuten sie sich, und wollten ihn in das Schiff aufnehmen. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden durch die Folgepartikel οὖν (igitur) scheint dieser Auffassung günstig zu sein. Der am kürzesten referirende Johannes theilt nur mit, was die Jünger wollten, als sie Jesum erkannt hatten, nicht aber, was Jesus that, als er erkannt war; dieses erfahren wir von den Synoptikern. — Die Bemerkung des Evangelisten, daß jetzt das Schiff „allsogleich" landete, kann füglich nur von einer wunderbar schnellen Fahrt verstanden werden. Weil Jesus mit den Jüngern auf dem Meere in einer Entfernung von 25 bis 30 Stadien vom Ufer zusammentraf, und weil diese Stelle die Mitte desselben war (cf. Matth. 14, 24, Marc. 6, 47), so hatten sie bis zum Westufer noch etwa 1½ Stunden weit. Damit stimmen auch die neueren Berechnungen, welche die Breite des Sees auf ungefähr drei Stunden angeben. Cf. V. 19. — Dieses Wunder wird von den Vätern vielfach allegorisch gedeutet. Das Meer ist die Welt; das Schiff auf demselben bildet ab die Kirche Christi; der Meeressturm während der Fahrt weiset hin auf die Drangsale der Kirche; das wunderbare Wandeln auf dem Wasser und die Stillung des Sturmes verkünden, daß Jesus mit seiner Hilfe und Macht die Kirche im Kampfe nie verläßt.

Lehrvortrag Jesu in der Synagoge zu Kapharnaum. 6, 22—71 (Vulg. 72).

Nur der Evangelist Johannes theilt diesen Lehrvortrag Jesu mit. Den ganzen Abschnitt können wir in zwei Theile zerlegen: Nach der Einleitung (V. 22—24) theilt Johannes mit: 1. den Lehrvortrag über das Himmelsbrod (V. 25—59 [Vulg. 60]), und daran reiht er 2. den Bericht über die Verhandlung Jesu mit seinen Jüngern und den Aposteln, welche durch die gehaltene Rede veranlaßt ward (V. 60—71 [Vulg. V. 61—72]). Der didaktische Lehrvortrag selbst läßt sich wieder in drei Theile zerlegen: Jesus spricht a) vom Himmelsbrode überhaupt (V. 26—34); b) er nennt sich selbst, seine Lehre, dieses Himmelsbrod, und lehrt, daß die Aneignung desselben mittelst des Glaubens das ewige Leben und die Auferstehung bewirke (V. 35—51); er lehrt speciell, daß sein Fleisch und Blut ein Himmelsbrod sei (V. 51 [letzter Absatz] bis 59 [Vulg. 52—60]).

V. 22—24. „Am anderen Tage sah die Volksmenge, welche jenseits des Meeres stand, daß kein anderes Schiff als nur das eine da war, und daß Jesus nicht mit seinen Jüngern in das Schiff gestiegen, sondern die Jünger allein übergefahren waren, — andere Schiffe aber kamen von Tiberias nahe an den Ort, wo sie das Brod gegessen hatten, nachdem der Herr gedankt hatte. — Da nun das Volk sah, daß Jesus nicht da sei, noch seine Jünger, stiegen sie in das Schiff und kamen nach Kapharnaum, indem sie Jesum suchten.“ Ueber das Verhältniß dieser Verse, die in syntaktischer Beziehung bedeutende Schwierigkeiten bieten, zu einander, und über den Sinn derselben ist im Allgemeinen Folgendes zu bemerken: Der V. 24 enthält den Hauptgedanken, daß nämlich die Volksmenge, um Jesum aufzusuchen, sich vom Ostufer des Sees Genesareth nach Westen, nach Kapharnaum begab; der V. 22 gibt den Grund dieser Reise an, weil die Volksmenge Jesum am Ostufer des Sees wider Erwarten nicht fand; der V. 23 endlich, der als Parenthese zu fassen ist, gibt Aufklärung darüber, wie die Menge in die Lage versetzt wurde, zu Schiff nach Westen zu kommen, weil nämlich seit der Abfahrt der Jünger andere Schiffe von Tiberias gekommen waren. Speciell ist Folgendes zu beachten: Die Zeitbestimmung „am anderen Tage“ in V. 22 gehört logisch zum Hauptgedanken in V. 24 und nicht zu den Aussagen in V. 22, bei denen sie syntaktisch steht; denn die Wahrnehmung (= ἰδεῖν, videre), daß bei der Abfahrt der Jünger nur Ein

Schiff vorhanden war, und daß Jesus selbst dieses eine Schiff nicht bestieg, machte die Menge noch am Abende, und nicht erst am folgenden Tage. — In V. 22 hat die Recepta und auch Tischendorf (in den früheren Ausgaben) das Particip. ἰδών, wofür auch die Mehrzahl der jüngeren Handschriften spricht, während durch die älteren Handschriften das verb. finit. bezeugt ist, und zwar theils der Plural εἶδον, „sie sahen" (so Lachm., Tischend. 8. nach ABL. Vulg. viderunt), theils der Singular εἶδεν (so ℵD). Es ist aber das verb. finit., welches durch die Auctorität der ältesten Handschriften gestützt wird, umsomehr festzuhalten, als das Partic. sich ganz evident als Correctur erweiset, die im Interesse der Vereinfachung der Structur vorgenommen wurde. Steht nämlich das Partic. ἰδών, so kann die Zeitbestimmung „am anderen Tage", welche logisch sicher zu V. 24 gehört, auch grammatisch auf diesen Vers bezogen werden; wenn aber das verb. finit. εἶδον steht, so gehört die Zeitbestimmung grammatisch zu diesem Verbum und zu den davon abhängigen Sätzen im V. 22. Es hat darum auch Tischendorf in den Ausgaben mit dem Partic. ἰδών vor diesem ein Interpunctionszeichen, während er dasselbe vor εἶδον selbstverständlich wegläßt. — Das Landen der von Tiberias herübergekommenen Schiffe, wovon Johannes in V. 23 berichtet, erfolgte erst nach der Abfahrt der Jünger; ob aber noch am selben Abende oder erst am nächsten Morgen, möge dahingestellt bleiben. In V. 24 wird nochmals der schon V. 22 angeführte Grund, der die Menge zur Ueberfahrt bewog, kurz angeführt, und dann diese selbst erzählt. Noch ist zu bemerken, daß der Evangelist nicht sagt, es sei die ganze Volksmenge, welche am Tage vorher gespeist wurde, zu Schiff nach Kapharnaum hinübergefahren; vielmehr deutet der Wortlaut an, daß nur ein Theil derselben auf dem Meere zurückkehrte. Wenn nämlich Johannes früher (V. 2) sagte, daß eine „große Volksmenge" Jesu nachfolgte, und jetzt nur von einer „Volksschaar" spricht, die sich am Meeresufer einfand, so gibt er hinlänglich zu erkennen, daß nur ein Theil der großen Volksmenge sich an das Ufer begab und zu Wasser nach Westen zurückkehrte.

V. 25. 26. „Und als sie ihn jenseits des Meeres fanden, da sprachen sie zu ihm: Meister, wann bist du hieher gekommen?" Mit πέραν τῆς θαλάσσης (trans mare) bezeichnen die Fragesteller das westliche Ufer des Meeres vom Standpunkte des Ortes aus, wo sie Jesum zuerst suchten. In der Frage nach der Zeit ist auch die nach der Weise des Kommens enthalten. So Mald., Corn. a Lap. u. A. Nähere Aufklärung

darüber, wie die Volksmenge zu dieser Frage veranlaßt wurde, gibt der V. 22. — In seiner Antwort geht Jesus auf die Frage der Juden nicht ein, sondern er deckt auf und tadelt das sinnliche Motiv, welches dieselben bewog, ihn aufzusuchen: „Ihr suchet mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habet, sondern weil ihr gegessen habet von den Broden und satt geworden seid.“ Das Verständniß dieses Verses ist bedingt durch die richtige Auffassung des Substantivs σημεῖα (Vulg. signa) und des damit correspondirenden Verbums ἰδεῖν (videre). Es bezieht sich der Ausdruck σημεῖα auf das Wunder der Brodvermehrung (der Plural ist Plural der Kategorie, Meyer); er bezeichnet aber nicht die äußerliche Wunderhandlung an sich, sondern die höhere Wahrheit, welche durch dieses Wunder abgebildet wurde. Cf. die Bemerkung zu 4, 48. Schon der nächste Vers gibt hinlänglich Aufschluß darüber, welche Wahrheit durch das Wunder zur Darstellung kam: Es war dasselbe ein Erweis (= ein Zeichen) der göttlichen Macht Jesu, das Himmelsbrod zu spenden, welches das ewige Leben vermittelt. — Dem entsprechend ist auch „sehen“ vom geistigen Erfassen zu verstehen. Der Heiland will also nicht sagen, die Juden hätten die Speisung für kein Wunder gehalten, sondern er tadelt sie, daß sie nur an dem äußeren, sinnlichen Effecte des Wunders hafteten, und nicht die höhere Wahrheit erfaßten, die durch dasselbe zur Darstellung kam. Kurz und treffend August.: „Propter carnem me quaeritis, non propter spiritum.“ Der Gegensatz οὐ — ἀλλά (non — sed) ist ein absoluter; die relative Fassung (= non tam — quam) ist sprachwidrig (cf. Winer p. 461 ff.) und entspricht hier auch nicht dem Sachverhalte, denn: carnales nonnisi carnalia sapiunt, quia spiritualia non capiunt. Corn. a Lap.

V. 27. Jesus sucht in der Menge das Verlangen nach einer Nahrung zum ewigen Leben wachzurufen: „Erwirket (verschaffet) euch nicht die vergängliche Speise, sondern die, welche bleibt ins ewige Leben, die der Menschensohn euch geben wird; denn diesen hat besiegelt der Vater, Gott.“ Das Verb. ἐργάζεσθαι hat die Bedeutung operando sibi comparare, d. h. mit Mühe und Arbeit sich etwas verschaffen. Die geistige Thätigkeit, welche der Mensch entfalten muß, um des Lebensbrodes theilhaftig zu werden, nennt Jesus ein ἐργάζεσθαι, weil sie mit vieler geistiger Mühe und Anstrengung verbunden ist. Der Mensch muß vorerst seine sinnlichen Begierden bekämpfen (sich selbst verleugnen), dann Christo sich gläubig anschließen und ihm auf dem Kreuzwege folgen, wenn er das Lebensbrod erlangen will. Der Aus-

druck „vergängliche Speise“ bezeichnet eine Speise, die ihrem Wesen nach vergänglich ist (cf. Matth. 15, 17), und darum auch nur das vergängliche, physische Leben zu nähren vermag. Zum Ausdrucke „Speise, welche bleibt ins ewige Leben“, d. h. welche ihrem Wesen nach unvergänglich ist, und darum auch das wahre, ewige Leben zu bewirken vermag, cf. die Erklärung zu 4, 14. Wie der Heiland in der Unterredung mit der Samariterin die durch ihn der Menschheit gebrachten Heilsgüter unter dem Bilde von Wasser dargestellt hat, so stellt er sie hier unter dem Bilde vom Brode dar. Um der Redeentwickelung nicht vorzugreifen, sei hier nur bemerkt, daß der bildliche Ausdruck „Brod, welches bleibt ins ewige Leben“ im Folgenden ausführlich erläutert wird. Noch ist zu bemerken, daß der Heiland mit den Worten „erwirket euch nicht die vergängliche Speise“ nicht die Arbeit zum Zwecke des nothwendigen Lebensunterhaltes abweisen will (cf. 2 Thessal. 3, 10; 1 Kor. 4, 12); es hat die Negation vielmehr den Zweck, die nachfolgende Affirmation desto stärker hervorzuheben. Cf. die Bemerkung zu Matth. 9, 13 u. Winer p. 461 ff. — Wie die Bindepartikel γάρ (= enim) anzeigt, will der Heiland mit den Worten: „denn diesen (den Menschensohn) hat besiegelt der Vater, Gott“ die vorhergehende Aussage begründen, daß der Menschensohn die unvergängliche Speise spende. Cf. Mald. Zum bildlichen Ausdrucke σφραγίζειν (Vulg. signare) = mit einem Siegel versehen, besiegeln, cf. 3, 33. Gedanke: Gott Vater selbst hat den Menschensohn als einen solchen besiegelt, d. h. bezeugt, der die wahre Lebensspeise zu spenden vermag. Die Beglaubigung besteht in der Ausrüstung des Menschensohnes mit der Macht, die messianischen Werke, insbesondere Wunder zu verrichten. Die Bethätigung derselben ist ein Beweis, daß Jesus eine höhere Sendung habe, daß er die Macht besitze, das wahre Lebensbrod zu spenden. Die Erlangung dieses Lebensbrodes ist auf Seite des Menschen bedingt durch den gläubigen Anschluß an den Gottgesandten, d. h. an den Messias. Cf. V. 29. Es steht dieser Vers parallel mit 3, 15 ff.: Jesus allein ist der Erlöser der Menschen, weil er allein der von Gott Vater beglaubigte Spender des Lebensbrodes ist. Anders Maldonat.

V. 28. 29. Die Zuhörer fassen Jesu Worte (V. 27) als eine Aufforderung, äußere Werke zu verrichten, um dadurch der Lebensspeise theilhaftig zu werden; daher fragen sie: „Was sollen wir thun, um die Werke Gottes zu wirken?“ „Werke Gottes“ sind nach dem Contexte solche Gott wohlgefällige Werke, durch deren Uebung die Lebensspeise

erlangt werden kann. Die Juden haben nämlich die Werke Gottes nicht um ihrer selbst willen im Auge, sondern sie fragen nach denselben nur als nach den Mitteln, um in den Besitz des Lebensbrodes zu gelangen. Cf. Mald., Corn. a Lap. u. A. — Antwort Jesu: „Dieses ist das Werk Gottes, daß ihr glaubet an den, welchen jener gesandt hat.“ Der Heiland nennt den Juden, welche nach „Werken Gottes“ fragten, „Ein Werk Gottes“, durch welches sie das Lebensbrod erlangen, nämlich den Glauben an den Gottgesandten, d. h. an den Messias. Cf. die Erklärung zu V. 35. Weil πιστεύειν nach johanneischem Sprachgebrauche zwei Momente in sich schließt: Christum anerkennen und ihm anhangen (cf. die Bemerkung zu 3, 15), so bezeichnet hier Jesus den gläubigen Anschluß an den Messias und damit auch den Wandel nach dem Willen des Messias als das eine Gott wohlgefällige Werk, durch dessen Uebung das Lebensbrod erlangt wird. Es kommt somit die fides, welche Jesus hier fordert, in ihrer fundamentalen Bedeutung, nämlich als Quelle des religiös-sittlichen Lebens in Betracht. Richtig bemerkt Maldonat zur Stelle: „Fidem hic totam legem evangelicam, quae et fidem et caritatem et bona opera complectitur, videtur appellare.“ Ein „Werk Gottes“ wird der Glaube hier nicht deswegen genannt, weil er nur durch die Wirkung der Gnade Gottes zu Stande kommt (cf. V. 44), sondern, wie der Context hinlänglich anzeigt, weil er ganz besonders von Gott gefordert wird, und ihm darum auch wohlgefällig ist.

V. 30. 31. Aus der Forderung Jesu, an ihn als den Gottgesandten zu glauben, folgern (= οὖν) die Juden ihrerseits die Gegenforderung, daß Jesus seine messianische Würde legitimire, damit sie auf Grund dieser Legitimation an ihn glauben könnten: „Welches Zeichen nun thust du, damit wir es sehen und dir glauben? was wirkest du?“ Der Redenachdruck liegt auf: damit wir „dir“ glauben, d. h. damit wir deinem Selbstzeugnisse, daß du der Messias bist, Glauben schenken können. Die Zuhörer erkannten richtig, daß Jesus in V. 29 sich selbst als den Gottgesandten hinstelle. — Um aber die Berufung auf das Speisewunder des vorigen Tages von vorneher abzuweisen, und um dieses Wunder als nicht hinreichende Legitimation der messianischen Würde zu bezeichnen, weisen die Juden auf das viel größere Speisewunder des Moses hin: „Unsere Väter haben das Manna gegessen in der Wüste, wie geschrieben ist: Brod aus dem Himmel gab er (Moses) ihnen zu essen.“ Die Schriftworte sind frei nach Ps. 77, 24 (cf. Exod. 16, 4) citirt. Warum berufen sich die Juden gerade auf das Manna-

wunder? Weil Jesus forderte, die Juden sollten an seine göttliche Sendung glauben, so weisen diese auf die Mannaspende hin, da gerade durch sie Moses sich in ganz besonderer Weise als Gesandten Gottes bekundet hatte. Ferner verstehen die Juden Jesum ganz richtig dahin, daß er sich durch seine Forderung als einen zweiten Moses über den ersten stelle. Nun lautete aber ein Lehrsatz der Juden: „Wie der erste Erlöser Manna vom Himmel fallen ließ, ebenso wird auch der zweite Erlöser Manna vom Himmel fallen lassen." Cf. Wünsche, Neue Beiträge . . . zur Stelle. Nach diesen Bemerkungen können wir den Sinn der Forderungen der Juden dahin feststellen: Moses hat seine unmittelbar göttliche Sendung durch das Zeichen des Himmelsbrodes legitimirt, mit welchem er das ganze Volk so lange Zeit speiste; willst du nun, daß wir an dich als Gesandten Gottes, als Messias glauben, so mußt du durch ein wenigstens ebenso großes Zeichen dich vor dem ganzen Volke erst beglaubigen, da wir im Speisewunder eine solche Beglaubigung nicht zu finden vermögen. So auch Keil.

V. 32. 33. Die Erwartung der Juden, daß Jesus mehr bieten werde, als Moses geboten hat, war völlig berechtigt; darum fährt Jesus in seiner Belehrung fort, indem er zunächst die Speise, welche die messianische Zeit gibt, in Vergleich bringt mit der Speise, welche die Juden durch Moses erhielten: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, nicht Moses hat euch das Brod vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das Brod vom Himmel, das wahrhaftige." Viele Exegeten finden hier einen doppelten Gegensatz, nämlich zwischen den Gebern und den Gaben; contextgemäß wird aber zunächst hervorgehoben der Gegensatz zwischen den Gaben. Weil im A. T. selbst (cf. Exod. 16, 4) das Manna ein „Himmelsbrod" genannt wird, so können die Worte Jesu „nicht Moses hat euch das Himmelsbrod gegeben", wie auch aus dem ἀληθινόν (Vulg. verum) im Nachsatze sich ergibt, nur den Sinn haben: das Manna, welches Moses euch (d. h. euren Vätern) in der Wüste gab, ist nicht im vollsten Sinne das, was der Ausdruck „Himmelsbrod" bezeichnet. Aus dieser Bemerkung ergibt sich, daß der Heiland nicht die Wahrheit in Abrede stellt, daß das Manna durch höhere Kräfte auf übernatürliche Weise den Juden gegeben wurde. Das „wahrhaftige" (= ἀληθινός, cf. die Erklärung zu 1, 9) Himmelsbrod gibt der Vater. Durch das Adjectivum ἀληθινός wird einmal die Gabe des Vaters als solche bezeichnet, die in der vollsten Wortbedeutung den Namen „Himmelsbrod" verdient, dann wird durch dasselbe auch angedeutet, daß das

Manna ein Vorbild auf dieses wahre Himmelsbrod war: „Panis ille, quem dedit vobis Moses, non erat veritas, sed figura; hic, quem pater vobis dat, veritas est, quae per figuram illam adumbrabatur.“ So Mald. nach Chrys., August. u. A. — Der V. 33 enthält eine Exposition zu „wahrhaftiges Himmelsbrod“: „Denn das Brod Gottes ist dasjenige, welches herabsteigt vom Himmel und Leben gibt der Welt.“ Der Heiland nennt hier das wahrhaftige Himmelsbrod ein „Brod Gottes“, weil Gott Vater es gibt, und er ist der Geber desselben insoferne, als er seinen Sohn, den Spender dieser Gabe, zu den Menschen sandte. Dieses wahrhaftige Himmelsbrod nun ist im strengsten Wortsinne himmlischen Ursprunges und himmlischen Wesens, und vermag darum auch das himmlische (höhere) Leben der ganzen Menschheit (= κόσμος) zu bewirken im Unterschiede vom Manna, welches nur das physische Leben des Judenvolkes für einige Zeit zu erhalten vermochte. Cf. V. 49.

Nachdem der Heiland die unvergängliche Speise, welche sich die Juden verschaffen sollen, nach ihrem Wesen und nach ihrer Wirkung ganz allgemein, wenn man sagen darf, theoretisch geschildert hat, geht er jetzt dazu über, dieselbe ganz concret zu charakterisiren und die Bedingungen näher anzuführen, an welche die Erlangung dieser Speise geknüpft ist.

V. 34. 35. Zunächst und äußerlich veranlaßt ist der folgende Redeabschnitt durch die Forderung der Zuhörer: „Herr, immerfort gib uns dieses Brod“. Die Juden verhalten sich ganz so wie das samaritanische Weib (4, 15): sie erkennen, daß Jesus von einer höchst begehrenswerthen Speise spricht, die sie aber als sinnliche sich denken, und sie glauben, daß er die Macht habe, dieselbe zu geben. Zur Anrede Jesu mit κύριε cf. 4, 11. — Antwort Jesu: „Ich bin das Brod des Lebens.“ Mit Nachdruck steht das Pronomen ἐγώ (ego), womit Jesus sich nach seiner ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit bezeichnet. Indessen sind die Exegeten verschiedener Meinung rücksichtlich der Frage, ob hier direct und zunächst an die göttliche oder menschliche Natur Christi zu denken sei. Chrys., Theophyl., Euthym. nehmen an, es sei hier direct die Gottheit Christi und von V. 51 (V. 52) an zunächst und direct die menschliche Natur Christi gemeint. So auch mit Recht Han. Schegg. Dagegen meint Maldonat im Anschlusse an Cyrillus, es sei hier zunächst an die menschliche Natur Christi zu denken. Der Ausdruck „Brod des Lebens“ steht in derselben Bedeutung wie: Brod, welches Leben

gibt der Welt (cf. V. 33); Brod, welches das (wahre) Leben gibt. Solche Wirkung vermag aber dieses Brod nur darum hervorzubringen, weil es seinem Wesen nach ein „lebendiges" Brod ist. Cf. V. 51. Ziehen wir zur weiteren Erklärung dieses Ausdruckes noch den V. 33 herbei, so ergibt sich, daß „Brod des Lebens" identisch ist mit „Brod Gottes, welches vom Himmel herabsteigt". Es ist demnach der eingeborne Gottessohn, welcher in der Incarnation auf die Erde herabstieg, in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit und in seinem gottmenschlichen Wirken das wahrhaftige, Leben spendende Himmelsbrod, auf welches das alttestamentliche Manna typisch hinwies. Der Heiland sagt aber „ich" und nicht „meine Heilslehre, meine Heilsgnaden" sind das Lebensbrod, weil Christi Werk nur in und mit seiner Person gegeben ist. — Um aber dieses Lebensbrodes theilhaftig zu werden, wird von Seite des Menschen gefordert gläubige Hingabe an Jesus: „Wer zu mir kommt, wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, wird nimmer dürsten." Weil Christus das wahre Lebensbrod ist, so ist das Heil der Menschen absolut bedingt durch das richtige Verhältniß zu ihm. Dieses charakterisirt Jesus als „ein Kommen zu ihm", als „ein Glauben an ihn". Das Verbum ἔρχεσθαι wird durch das folgende πιστεύειν näher bestimmt: ein solches Kommen zu Jesus, das zu einer gläubigen Hingabe an den Gefundenen wird. Zugleich wird durch das Verb. ἔρχεσθαι der Glaube an Christum als freie That des Menschen bezeichnet: „Ad Christum venimus passibus non corporis sed mentis, scl. fidei, obedientiae et caritatis." Corn. a Lap. Die bildliche Redeweise „nicht hungern und dürsten . . ." drückt die Wahrheit aus, daß Christus mit seinen Heilsgütern die geistigen Bedürfnisse des Gläubigen völlig und für immer zu befriedigen vermag. Cf. 4, 14.

V. 36. „Aber ich habe es euch gesagt, und gesehen habet ihr mich, und ihr glaubet nicht." Sowohl nach Zusammenhang als nach Inhalt wird dieser Vers verschieden interpretirt. Als wahrscheinlich halte ich Folgendes: Die Adversativpartikel ἀλλά (= sed) hebt hervor den Gegensatz, in welchem die sittliche Verfassung der Juden zur Grundbedingung steht, an welche die Erlangung des Lebensbrodes geknüpft ist: Nur durch Glauben wird das Lebensbrod erlangt, ihr aber (= ἀλλά) seid unempfänglich für den Glauben. Diesen Unglauben der Juden deckt der Heiland auf durch Verweisung auf einen früher gemachten Ausspruch „ich habe euch gesagt". Der früher gethane Ausspruch, auf welchen Jesus sich hier beruft, lautet: „Und gesehen habet ihr mich, und nicht

glaubet ihr." Weil der Evangelist einen solchen Ausspruch Jesu bisher nicht mitgetheilt hat, so nimmt man entweder an, Jesus berufe sich auf einen von ihm gemachten, aber vom Evangelisten nicht verzeichneten Ausspruch (Euthym., Toletus, Corn. a Lap.), oder Jesus habe im Auge die Worte des Jesaias (6, 9), womit er den Unglauben der Juden schildert. Wahrscheinlicher aber ist die Annahme, daß Jesus mit diesem Ausspruche sich auf V. 26 bezieht, den er hier nicht dem Wortlaute, sondern nur dem Sinne nach anführt. Es geht demnach das Verb. ἑωρακέναι (vidisse) auf das Schauen der äußeren Wunderhandlung: Ihr habet geschaut, wie ich ein Wunder wirkte, aber, weil ihr nicht die höhere Bedeutung desselben erfaßtet, so glaubet ihr nicht, daß ich der Messias bin, und werdet darum auch nicht des Lebensbrodes theilhaftig. Ueber die Verbindung von Gegensätzen durch καί — καί cf. Winer p. 409.

V. 37. Redefortschritt: Nachdem Jesus gelehrt hat, daß der Mensch nur durch den Glauben an ihn des Lebensbrodes theilhaftig wird, spricht er sich jetzt näher darüber aus, wie dieser Glaube zu Stande komme. „Alles, was der Vater mir gibt, wird zu mir kommen, und denjenigen, welcher zu mir kommt, werde ich nicht hinausstoßen." Das Neutrum πᾶν (Vulg. omne) statt des Masculinums πάντες (omnes, scl. homines) ist gesetzt, um den Gedanken zu verallgemeinern: alle Menschen ohne Ausnahme. Corn. a Lap.: „ut magis significet universitatem omnium gentium." Cf. 3, 6. Das „Kommen" zu Christus, d. h. der Glaube an Christum, kommt nur zu Stande bei jenem Menschen, welchen Gott Vater ihm (Christo) „gibt". Dieses Geben von Seite des Vaters geschieht dadurch, daß er den Menschen durch seine zuvorkommende göttliche Gnade zu Christum „zieht" (cf. V. 44). Durch den göttlichen Gnadenzug wird aber die menschliche Freiheit nicht aufgehoben; es kann im Gegentheile der Mensch in freier Selbstentscheidung entweder der zum Glauben führenden Gnade Gottes widerstehen (cf. 5, 40), und dann bleibt er ungläubig, oder er kann mit derselben mitwirken, und dann kommt er gewiß zu Christus. Cf. V. 45. Zum Zustandekommen des heilbringenden Glaubens an Christum ist also die zuvorkommende Gnade Gottes unbedingt nothwendig; wirklich zu Stande kommt aber dieser Glaube in allen jenen Menschen, welche sich von der Gnade ziehen lassen, d. h. mit derselben mitwirken. Cf. die Erklärung zu V. 44. — Verhalten Jesu gegenüber dem Menschen, der dem Gnadenzuge folgend zu ihm kommt: „Und den, der zu mir kommt, werde ich

nicht hinausstoßen", nämlich aus der Gemeinde der Gläubigen. Zunächst hat Jesus im Auge die Kirche Christi, deren Mitglied der Gläubige wird, dann aber auch das Reich der Vollendung, das Himmelreich, in dessen Seligkeit Christus den Gläubigen aufnimmt.

V. 38. Angabe des Grundes (ὅτι, quia) der freudigen Aufnahme der Gläubigen von Seite Christi: „Weil ich herabgestiegen bin vom Himmel, nicht damit ich thue meinen Willen, sondern den Willen desjenigen, der mich gesandt hat." Der Zweck der Herabkunft des Gottessohnes, seiner Incarnation, ist die Ausführung des Willens Gottes. Durch den negativen Satz „nicht damit ich meinen Willen thue" will Jesus nicht aussagen, daß er einen dem Willen des Vaters widerstreitenden Willen habe, sondern er bedient sich dieser Negation lediglich zu dem Zwecke, um dadurch die nachfolgende Position „sondern den Willen desjenigen . . ." nachdrucksvoll hervorzuheben. Cf. die Bemerkung zu 6, 27. Der Wille des Menschen kann dem göttlichen Willen widerstreiten, nicht aber der menschliche Wille Christi, und zwar vermöge der hypostatischen Union. Statt „Wille des Vaters" sagt Jesus hier und im folgenden Verse „Wille dessen, der mich gesandt hat", weil er hervorheben will, daß ihm schon vermöge seines Amtes die Ausführung des Willens Gottes obliege; denn Aufgabe des Gesandten Gottes ist es, den Willen Gottes zu verkünden und auszuführen.

V. 39. 40. Nähere Exposition des Willens Gottes, zu dessen Ausführung der Gottessohn in die Welt gesandt ward. „Dieses aber ist der Wille dessen, der mich gesandt hat (des Vaters), daß ich nichts von dem, was er mir gegeben hat, verloren gehen lasse, sondern daß ich es auferwecke am letzten Tage." Der Nominativ πᾶν (Vulg. omne) ist, wie öfters im N. T. (7, 38. 15, 2, Matth. 7, 24), anakoluthisch des Nachdrucks wegen vorangesetzt. Cf. Winer p. 527 ff. Ueber das Neutrum statt des Masculinums cf. die Bemerkung zu V. 37. Christus ist zwar gekommen, um alle Menschen zu retten (cf. 3, 17. 4, 42), aber nach dem Willen des Vaters werden nur jene, und zwar jene ohne Ausnahme (= πᾶν) gerettet, welche der Vater dem Sohne gibt, das heißt, welche mit der göttlichen Gnade mitwirken und so gläubig Christo sich anschließen. Cf. die Erklärung zu V. 37. Von allen ihm „Gegebenen" wendet Jesus nicht bloß das ewige Verderben ab (cf. 3, 18), sondern er erweckt sie zum ewig seligen Leben am letzten Tage. Es ist ἡ ἐσχάτη ἡμέρα (Vulg. novissimus dies) Bezeichnung des letzten Gerichtstages. Nicht bloß die Zutheilung des ewigen Lebens, sondern auch

die Auferweckung des Fleisches, die Vollendung des Erlösungswerkes, stellt Jesus als das Werk hin, das er nach dem Willen des Vaters auszuführen hat und ausführt. Und gerade dieses Werk ist ein Beweis der göttlichen Macht, womit er ausgerüstet ist. Die Recepta hat nach τοῦ πέμψαντός με noch πατρός (= ejus, qui misit me, patris, Vulg.), während Lachm., Treg., Tischend. πατρός nach ℵABC gestrichen haben. — Wie es Wille des Vaters ist, daß Jesus nach der von Gott festgesetzten Heilsordnung das Werk der Erlösung vollbringe (V. 39, cf. 4, 34), so ist es auch sein Wille, daß nur jener des Heiles theilhaftig werde, der sich gläubig dem Erlöser anschließt: „Dies ist nämlich (= γάρ, die Vulg. hat autem) der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn schaut und an ihn glaubt, das ewige Leben habe, und ich werde ihn auferwecken am letzten Tage." Das Verb. θεωρεῖν (Vulg. videre) bezeichnet ein solches aufmerksames Schauen mit den Augen des Geistes, das zum Glauben führt. Corn. a Lap.: „Considerans et contemplans filium, eumque videns oculis non corporis sed mentis, hoc est, in eum credens illique obediens." Zu beachten ist noch, daß Jesus vorher vom Willen seines „Senders", hier aber vom Willen seines „Vaters" spricht. Dieser Wechsel des Ausdruckes entspricht völlig dem Gedankengange. Früher war die Rede vom Willen Gottes, welchen Jesus auszuführen hat, darum wird er als Gesandter Gottes bezeichnet; hier ist die Rede vom Willen Gottes, welchen die Menschen in Bezug auf den Gesandten Gottes zu erfüllen haben, darum wird dieser Gesandte seiner Natur nach näher charakterisirt: sie sollen an den Gesandten Gottes glauben, welcher wesenhafter Sohn Gottes ist. Ueber den Gebrauch des Verb. ἀπόλλυμι zur Bezeichnung des ewigen Verderbens, dem der Ungläubige verfällt, von dem aber der Gläubige befreit wird, cf. die Bemerkung zu 3, 16. Von der Auferweckung am letzten Tage, als dem Abschlusse des Erlösungswerkes, spricht Jesus ausführlicher 5, 28—30.

V. 41. 42. „Da murrten die Juden über ihn, weil er gesprochen habe: „Ich bin das (lebendige) Brod, der ich vom Himmel herabgestiegen bin." Die Persönlichkeiten, welche jetzt Jesu Lehrvortrag durch Murren unterbrachen, werden vom Evangelisten Ἰουδαῖοι genannt, und damit von der Volksschaar (cf. V. 24) unterschieden. Nach johanneischem Sprachgebrauche sind darunter streng jüdisch gesinnte Menschen zu verstehen, welche der Person und dem Wirken Christi besonders feindlich gegenübertraten. Solche waren vorzugsweise angesehene und reiche

Juden, welche der Partei der Pharisäer angehörten und die Mehrzahl im hohen Rathe bildeten. Cf. Wil. Grimm zu Ἰουδαῖοι. Die Worte: „ich bin das Brod (Vulg. panis vivus; aber vivus fehlt im griechischen Texte), der ich vom Himmel herabgestiegen bin" sind eine richtige Zusammenfassung verschiedener Aussprüche Jesu (cf. 33. 35. 38). Nach dem griechischen Texte kann auch übersetzt werden: ich bin das Brod, das vom Himmel gekommen ist. — Entgegen der Aussage Jesu, daß er himmlischen Ursprunges sei, weisen diese Gegner nachdrucksvoll hin auf seine ihnen wohl bekannte irdische Herkunft, und glauben so einen unlösbaren Widerspruch zwischen dem Vorgeben Jesu und dem factischen Sachverhalte aufgedeckt zu haben.

V. 43. 44. Jesus weiset zunächst das Murren der Juden als völlig unberechtiget zurück: „Murret nicht unter einander." Aber anstatt den hervorgehobenen vermeintlichen Widerspruch zu lösen durch Darlegung des wahren Sachverhaltes, daß nämlich Jesus, der als Menschensohn irdischer Herkunft ist, als Gottessohn himmlischen Ursprunges sei, deckt Jesus den letzten Grund auf, warum die Juden nicht selbst diesen vorgeblichen Widerspruch zu lösen vermochten. Es ist der Unglaube gegen ihn. Würden sie gläubig sich ihm anschließen, so würden sie auch erkennen, daß Jesus, den sie für einen bloßen Menschen hielten, auch Sohn Gottes sei. „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn ziehet, und ich werde ihn auferwecken am letzten Tage." Das ἔρχεσθαι ist zu verstehen vom gläubigen Kommen, vom gläubigen Anschlusse an Christum. Cf. V. 35. Dieser gläubige Anschluß an Christum (i. e. das credere sicut oportet credere) ist bedingt durch das „Ziehen" von Seite Gottes. Unter ἑλκύειν (spätere Form für ἕλκειν Vulg. trahere) haben wir jenen inneren Zug der göttlichen Gnade zu verstehen, welcher darin besteht, daß Gott den Verstand des Menschen erleuchtet, seinen Willen erregt, anregt und unterstützt. Dieses Ziehen von Seite Gottes darf aber nicht in dem Sinne gefaßt werden, als ob durch die Wirkung der göttlichen Gnade die Freiheit des Menschen überhaupt aufgehoben und damit auch eine freie Mitwirkung desselben mit der Gnade Gottes ausgeschlossen würde. Diese Auffassung steht im directen Widerspruche mit der vom Evangelisten Johannes aufgezeichneten Lehre Christi. Der Heiland macht es den Juden zum Vorwurfe, daß sie in freier Selbstentscheidung nicht zu Christus kommen, d. h. nicht an ihn glauben wollen (cf. 5, 40). Aus diesem Vorwurfe, den Jesus gegen die Juden erhebt, ergibt sich mit zweifelloser Evidenz,

daß der Mensch dem Gnadenzuge, der unerläßliche Bedingung zum Zustandekommen des Glaubens ist, in freier Selbstentscheidung Widerstand zu leisten vermag, d. h. daß der „Zug“ Gottes die Freiheit des Menschen nicht aufhebt. Wie aber der Mensch dem göttlichen Gnadenzuge zu widerstehen vermag, so vermag er auch in freier Selbstthätigkeit mit demselben mitzuwirken, und nach der ausdrücklichen Lehre Jesu (cf. V. 45) ist diese Mitwirkung des Menschen mit dem göttlichen Gnadenzuge zum wirklichen Zustandekommen des Glaubens nothwendig. Nach dem Gesagten kann das Verhältniß der zwei Factoren, welche zum Zustandekommen des Glaubens zusammenwirken müssen, dahin bestimmt werden: Gott „zieht“ (nämlich durch seine Gnade) und der Mensch muß sich „ziehen lassen“, und dieses Gezogenwerden ist kein bloß passives Verhalten, sondern höchste Activität, weil es mit Selbstverleugnung und Kreuztragen verbunden ist (cf. Matth. 16, 24) Bisping. Der Heilsglaube (i. e. das credere sicut oportet credere) ist somit ein Werk Gottes insoferne, als er nur durch den göttlichen Gnadenzug zu Stande kommen kann, er ist ein gottmenschliches Werk insoferne, als er nur durch die Mitwirkung des Menschen mit der Gnade Gottes wirklich zu Stande kommt. — Auf die Frage, warum der Heiland, um die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade beim Werke des Heiles zu lehren, den starken Ausdruck „ziehen“ gewählt habe, antwortet gut Maldonat, Jesus habe erklären wollen: Magno opus esse adjumento gratiae, ut (homo aegrotus) moveatur et adducatur ad Christum. Cf. noch Möhler's Symbolik, neueste Aufl., p. 105 ff. Bezüglich des formellen Verhältnisses der Verba διδόναι (dare) und ἑλκύειν (trahere) zu einander, ist Folgendes zu bemerken: Letzteres drückt aus, worin das Geben besteht und wodurch es geschieht. Ad. Maier.

V. 45. Begründung des Satzes, daß der Mensch nur durch den Gnadenzug des Vaters zum Glauben an Christum komme, durch eine Prophetenstelle: „Es ist geschrieben in den Propheten: Und es werden alle Gottgelehrte sein.“ Das Citat ist freie Wiedergabe der messianischen Stelle Jes. 54, 13, welche von der allgemeinen Erleuchtung in der messianischen Zeit handelt. Meyer. Der Plural ἐν τοῖς προφήταις — obwohl nur eine Prophetenstelle angeführt wird — steht entweder im Sinne von „im Buche der Propheten“, oder er ist gewählt, weil ähnliche Stellen sich bei mehreren Propheten finden (Jerem. 31, 33, Ezech. 11, 19, Joel 2, 28). In den Worten διδακτοὶ θεοῦ ist θεοῦ genit. auctoris: von Gott belehrt, und der ganze Ausdruck steht parallel mit

ἑλκύσειν im vorhergehenden Verse. Seine Erfüllung findet dieses Prophetenwort in der messianischen Zeit durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes, welchen Christus selbst als Lehrer der Wahrheit bezeichnet hat (14, 26. 16, 13), und durch die Gnadenmittheilung, welche das menschliche Herz für die Heilsbotschaft empfänglich macht (Act. 16, 14). — Verhalten des Menschen: Er muß der göttlichen Belehrung Gehör geben, dieselbe in sich aufnehmen, kurz, er muß sich von der göttlichen Gnade ziehen lassen; daher „jeder, der gehört hat vom Vater und gelernt, kommt zu mir". Gut bemerkt Corn. a Lap. zu diesen Worten: „Ecce hic tractum patris explicat. Trahitur a patre, qui interius ab eo docetur, i. e. cujus intellectus a patre illuminatur, et voluntas inflammatur . . . et didicit, hoc est meam illuminationem in intellectu et meum impulsum sive inflammationem in voluntate excipit, illique acquiescit et libere consentit. Die Folgepartikel οὖν, welche die Recepta nach πᾶς aufgenommen hat, ist ein die Gedankenverbindung richtig ausdrückendes Glossem. Nach den bedeutendsten Zeugen (ℵABC) ist ferner ἀκούσας (nicht ἀκούων) zu lesen (Vulg. qui audivit).

V. 46. Dieser Vers steht in enger Verbindung mit den Schlußworten des vorigen Verses. Der Zusammenhang ist: Ungeachtet der Belehrung durch Gott ist für den Menschen das gläubige Kommen zu Christus nothwendig; denn: „nicht als ob den Vater jemand gesehen hätte, außer der von Gott ist (nämlich der Sohn); der hat den Vater gesehen". Die Redeform οὐχ ὅτι bildet eine Ellipse, und der zu ergänzende Gedanke ist durch den Zusammenhang gegeben: Wenn auch die Menschen vom Vater belehrt werden, so meine ich damit nicht, daß . . . Cf. Winer p. 553. Das Verbum ὁρᾶν ist vom unmittelbaren Schauen der göttlichen Wesenheit des Vaters zu verstehen, welches nur dem wesensgleichen Sohne zu eigen ist (cf. 1, 18. 3, 13); zugleich liegt im tempus praeter. ἑώρακεν, „er hat gesehen", ein Hinweis auf das Sein Christi bei Gott Vater im Himmel vor seiner Incarnation. Weil also nur der vom Himmel gekommene Gottessohn die wesenhafte Gotteserkenntniß besitzt, so müssen die Menschen im Glauben sich ihm anschließen, um zur wahren Gotteserkenntniß zu gelangen.

V. 47. 48. Nachdem Jesus die Juden darüber belehrt hat, wie der Heilsglaube zu Stande komme, betont er im Anschlusse an V. 40 nachdrucksvoll die Nothwendigkeit des Glaubens mit Hervorhebung der Wirkung desselben: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wer an mich glaubt, hat das ewige Leben." Cf. V. 40. — Den Grund, warum

mit dem Glauben an Jesum das ewige Leben gegeben ist, gibt der Heiland mit den Worten an: „Ich bin das Brod des Lebens." Christus, der das Leben selbst ist (cf. 5, 26), ist auch das Lebensbrod für die Menschen, und durch den Glauben, der eine manducatio spiritualis ist, eignet sich der Mensch diese Lebensspeise an. Cf. die Erklärung zu V. 35.

V. 49. 50. Das wahre Lebensbrod vergleicht Jesus nochmals (cf. V. 32) mit dem Manna, und er hebt die verschiedenen Wirkungen beider hervor: „Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben." Der Genuß des Manna war auf die Vorfahren der Zuhörer und auf die Zeit ihres Aufenthaltes in der Wüste beschränkt; es vermochte gleich der gewöhnlichen Speise nur das physische Leben eine Zeit lang zu erhalten, und es hatte nicht die Kraft in sich, den Tod zu verhindern. — Dagegen: „Dieses (d. h. von dieser Art) ist das vom Himmel herabkommende Brod, daß, wer davon ißt, nicht sterbe." Die Partikel ἵνα (= ut) könnte grammatisch auch auf de coelo descendens bezogen werden: Brod, welches vom Himmel herabkommt zu dem Zwecke, damit ... Allein der Heiland will hier nicht, wie Maldonat richtig bemerkt, den Ursprung des Lebensbrodes, sondern seine Natur und Wirksamkeit hervorheben: Von dieser Art (Mald. ejusmodi nimirum) ist das Himmelsbrod, daß ... Dieses Himmelsbrod ist im Gegensatze zum Manna allgemein zugänglich (ἵνα τις, Vulg. ut si quis, cf. 3, 3), und es hat in sich die Kraft, zunächst den geistigen Tod zu verhindern, und dann auch den Leib auf die Verklärung vorzubereiten, so daß der physische Tod nur mehr ein Uebergang zum verklärten Leibesleben ist. Cf. V. 39. 40. 54 (Vulg. 55). 11, 25. 26.

V. 51. Der Heiland faßt hier die Hauptpunkte des Redeabschnittes von V. 34 an kurz zusammen: „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgekommen ist. Wenn jemand von diesem Bode ißt, wird er leben in Ewigkeit." Um für die Juden gar keinen Zweifel übrig zu lassen, faßt hier Jesus alle in Frage kommenden Momente zusammen: er gibt Aufschluß darüber, wo das Brod zu finden sei, und schildert es nach seiner Natur, nach seinem Ursprunge und nach seiner Wirkung. Zu „ich" cf. die Erklärung bei V. 35. Die ganze gottmenschliche Persönlichkeit Christi, und das mit der Person des Erlösers unzertrennbar verbundene Erlösungswerk, ist das Lebensbrod der Menschen. Christus nennt sich „lebendiges" Brod, d. h. Brod, dessen Natur und Wesen das Leben ist, und welches eben darum auch Lebensbrod für die Men-

schen ist. Zum Gedanken cf. 5, 26; zum Ausdrucke „lebendiges Brod“ cf. noch die Erklärung der bildlichen Redeweise „lebendiges Wasser“ in 4, 10. Ein lebendiges Brod ist aber Christus darum, weil er wahrhaft himmlischen Ursprunges ist. Daß die Aneignung dieses Brodes, das „Essen“ eine manducatio spiritualis sei, darüber hat der Heiland im ganzen Abschnitte keinen Zweifel gelassen. Als Wirkung des Genusses dieses Lebensbrodes bezeichnet Jesus das ewige Leben. Zum Ausdrucke „leben in Ewigkeit“ cf. die Erklärung zu 3, 16. Die Lehre Christi und seiner Apostel läßt keinen Zweifel darüber bestehen, daß der Begriff „ewiges Leben“ in seinem vollen Umfange drei Momente in sich schließt: 1. das höhere Leben, welches mit der Wiedergeburt schon hier auf Erden beginnt; 2. die ewige Seligkeit im Himmel; und 3. das verklärte Leibesleben als Vollendung der Erlösung des Menschen nach Seele und Leib. — Die Vulgata hat den V. 51 des griechischen Textes in zwei Verse getheilt, da sie mit ἐάν τις φάγῃ (si quis manducaverit) einen neuen Vers (52) beginnt. Nach der Vulgata hat demnach das Kapitel 72 Verse, nach dem griechischen Texte aber nur 71.

V. 51 (letzter Absatz, Vulg. V. 52). Die durch bedeutende Zeugen (BCDLT, Verss. und Väter) hinlänglich verbürgte Leseart lautet: καὶ ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, womit auch der Vulgatatext „et panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita“ stimmt, nur daß er die Partikel δέ = autem nicht wiedergibt, welche aber, weil überwiegend bezeugt (sie fehlt nur in ℵDΓ) als echt festzuhalten ist. Es ist ὁ ἄρτος (panis) Prädicatsnomen und ἡ σάρξ μου bildet den Subjectsbegriff, so daß zu übersetzen ist: „und das Brod aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt.“ Tischend. (edit. 8) hat nach ℵm: καὶ ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἡ σάρξ μου ἐστίν: und das Brod, welches ich geben werde für das Leben der Welt, ist mein Fleisch. Die Rec. hat nach ἡ σάρξ μου noch die Worte ἣν ἐγὼ δώσω eingefügt: . . . ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt. Diese Worte sind, obgleich sie noch in neuester Zeit als echt vertheidigt werden, als eine erläuternde Glosse anzusehen. — In der Erklärung dieses Verses und des ganzen nachfolgenden Redeabschnittes besteht zwischen den katholischen und protestantischen (mit geringen Ausnahmen) Exegeten eine wesentliche Differenz. Nach protestantischer Auffassung findet von V. 51 (Vulg. 52) an kein Wechsel in der Rede Jesu statt, seine Worte sind wie bisher bildlich zu fassen, und die Aus-

drücke „essen, trinken“ von einer geistigen Aneignung mittelst des Glaubens zu verstehen. Nur insoferne tritt nach protestantischer Auffassung eine Modification in der Rede Jesu ein, als von jetzt an nicht mehr die gottmenschliche Persönlichkeit Jesu und sein Werk überhaupt, sondern speciell der leidende Heiland, sein sühnendes Leiden und Sterben (das Verdienst desselben) als Gegenstand der gläubigen Aneignung hingestellt werde. Eine Beziehung auf das heilige Abendmahl wird nur von Wenigen (z. B. Olshausen, Luthardt) angenommen. Dagegen behaupten die katholischen Exegeten im Anschluße an die fast einstimmige Auffassung der alten Erklärer, es finde hier ein wesentlicher Wechsel in der Rede Jesu statt, die Worte seien nicht mehr bildlich sondern buchstäblich zu verstehen, und direct als Verheißung der Eucharistie aufzufassen. Die Begründung der katholischen Auffassung gestaltet sich auch zu einer Widerlegung der protestantischen Erklärung. — Schon die syntaktische Verbindung dieses Abschnittes mit dem Vorhergehenden an sich, dann die verschiedene Ausdrucksweise im Allgemeinen bekunden hinlänglich, daß hier ein völliger Redewechsel eintritt, und die Phraseologie im Speciellen gibt ganz bestimmte Antwort auf die Frage, worin diese Verschiedenheit besteht. Was zunächst die syntaktische Verbindung betrifft, so geschieht sie durch καί — δέ. Die Adversativpartikel δέ führt nachdrucksvoll einen neuen Gedanken ein, der durch die Copulativpartikel καί mit dem vorhergehenden verbunden wird. Cf. Ad. Maier. Wir müssen demnach mit Rücksicht auf diese Weise der Verbindung folgendermaßen paraphrasiren: Und was aber im Unterschiede vom Brode, welches der Vater gibt, das Brod betrifft, welches ich geben werde, (so sage ich,) dieses Brod ist . . . Der Uebergang der Rede zu einem neuen Thema, der schon durch die Art und Weise der syntaktischen Verbindung hinreichend angedeutet wird, tritt noch bestimmter hervor, wenn wir die „Ausdrucksweise“, deren sich Jesus von jetzt an bedient, vergleichen mit der im vorhergehenden Abschnitte gebrauchten. Früher war das Brod eine Gabe des Vaters, jetzt ist es eine Gabe Christi; aus der Verschiedenheit der Geber darf man schon mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen auf die Verschiedenheit der Gaben. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber zur Gewißheit, wenn die Gaben, welche die unterschiedenen Geber darreichen, auch verschieden bezeichnet werden. Das findet auch wirklich statt; dort wird die Gabe bezeichnet durch: ich bin das Brod; hier: das Brod ist mein Fleisch; die Gabe des früheren Abschnittes gehört schon der Gegenwart an, die Gabe, von der jetzt

die Rede ist, wird erst die Zukunft bringen. Die Aneignung der Gabe erfolgt zwar dort wie hier durch das „Essen“; aber die wesentliche Verschiedenheit der Bedeutung dieses Ausdruckes in beiden Abschnitten ist durch den Context außer allen Zweifel gesetzt. Obwohl den Juden das Bild vom „Essen eines Brodes“ zur Bezeichnung der geistigen Aneignung einer Wahrheit hinlänglich aus dem A. T. (cf. Isaias 55, 1. 2. Jerem. 15, 16. Amos 8, 11) verständlich war, so hat der Heiland doch im vorhergehenden Abschnitte, um jeden Zweifel bezüglich des Sinnes seiner Worte auszuschließen, die Bildrede mit der eigentlichen Rede vermischt, und zwar, wie Wiseman mit Recht bemerkt, auf Kosten der rhetorischen Gemäßheit. Lehrreich ist in dieser Beziehung V. 35; Jesus beginnt im Bilde: ich bin das Brod des Lebens; sogleich aber verläßt er im selben Contexte das Bild und fährt in der eigentlichen Rede fort: „wer zu mir kommt, wird nicht hungern, und wer an mich „glaubt“ wird nimmer dürsten.“ Daß es sich im ganzen Abschnitte bis V. 51 um den Glauben an Christum handle, um Aneignung seiner Lehre durch den Glauben, also um eine manducatio spiritualis, hat Jesus nicht bloß dadurch angezeigt, daß er den bildlichen Ausdruck „essen“ durch den eigentlichen „glauben“ erklärte, sondern auch dadurch, daß er gleichsam ex professo die Frage, wie der Glaube im Menschen zu Stande komme, behandelte. Cf. V. 36—40. 44—46. Im directen Gegensatze zum bisherigen Verhalten steht das Verhalten Jesu von V. 51 an, und zwar zur selben Zeit, am selben Orte, und gegenüber denselben Zuhörern. Er bedient sich von nun an des den Juden bisher unverständlichen Ausdruckes „Essen meines Fleisches“ und verstärkt ihn durch „Trinken meines Blutes“; und während er vorher ohne directe Aufforderung die den Zuhörern verständliche Bildrede erklärte, so gibt er jetzt, obgleich er durch die Gegenrede der Zuhörer zu einer näheren Erklärung gleichsam genöthigt wird, auch nicht die leiseste Andeutung, daß seine Worte bildlich zu fassen und vom Glauben zu verstehen seien. Und obgleich Jesus das von den Juden angefochtene Thema im weiteren Redeverlaufe in den verschiedensten Variationen behandelt, so bedient er sich bis zum V. 63 (Vulg. 64), mit welchem die Belehrung über das Essen seines Fleisches und über das Trinken seines Blutes zu Ende geführt ist, nicht ein einziges Mal des Ausdruckes „glauben“. Bei diesem Sachverhalte drängt sich von selbst die Frage auf: Wie ist contextgemäß die Behauptung zu rechtfertigen, die Lehre vom Glauben als einer manducatio spiritualis sei der Hauptgedanke eines Redeabschnittes,

in welchem Jesus das Verbum „glauben“ sorgfältig vermeidet, obwohl er zum Gebrauche desselben direct gezwungen war, wenn er wirklich vom Glauben reden wollte? Wie sollte ferner die Behauptung aufrecht zu halten sein, es werde als Object des Glaubens hier das sühnende Sterben Jesu hingestellt, da doch im ganzen Abschnitte nur einmal (V. 51, Vulg. 52) und zwar in einer syntaktisch untergeordneten Weise davon die Rede ist? Als Resultat der bisherigen Auseinandersetzung kann der Satz hingestellt werden: Von V. 51 an findet ein Wechsel in der Rede statt, und nicht bloß deutet nichts an, daß die Ausdrücke „essen, trinken“ bildlich zu fassen und von der manducatio spiritualis mittelst des Glaubens zu verstehen seien, sondern der Redeverlauf schließt diese bestimmte bildliche Bedeutung geradezu aus. — Damit sind wir beim Hauptpunkte der Untersuchung angelangt, bei der Frage: worin besteht das Wesen im Wechsel der Rede Jesu? oder: wie sind die Ausdrücke von V. 51 an zu fassen? Der unumstößliche Canon der Hermeneutik, der Wortlaut und der Zusammenhang, geben auf diese Frage sichere Antwort. Der Heiland bedient sich von V. 51 an der Ausdrücke: „das Brod ist mein Fleisch“, „mein Fleisch essen“, „mein Blut trinken“, „mein Fleisch ist in Wahrheit eine Speise, mein Blut in Wahrheit ein Trank“. Es ist ein unumstößlicher Grundsatz der Schrifterklärung, daß die Worte so lange im buchstäblichen Sinne zu fassen sind, als nicht in der Ausdrucksweise an sich oder im Zusammenhange eine Nöthigung zur bildlichen Erklärung liegt. Aber schon vorher wurde bemerkt, daß im Zusammenhange gar keine Andeutung liegt, als habe Jesus sich der bildlichen Rede bedient, daß vielmehr der weitere Redeverlauf die bildliche Auffassung ausschließe. Aber wir können noch einen Schritt weiter gehen und die Behauptung aufstellen: Ganz speciell die „Phraseologie“, deren sich Jesus in diesem Abschnitte bedient, schließt nicht bloß die Auffassung der Protestanten, sondern überhaupt jede bildliche Erklärung aus. Auch in der bildlichen Rede ist der Sprachgebrauch oberstes Gesetz, wenn der Redende überhaupt verstanden werden will. Nun hat aber die Redeweise „das Fleisch eines Menschen essen“ nach biblischem Sprachgebrauche, wie Wiseman, Die wirkliche Gegenwart des Leibes und des Blutes Jesu Christi im heiligen Abendmahle (deutsch von Dr. Moriz Brühl) 1844, p. 68—75 schlagend nachweist, nur Eine metaphorische Bedeutung und zwar: Jemanden ein Leid anthun, hauptsächlich durch Verleumdung und falsche Anklage. Es verstößt somit die protestantische Auffassung gegen den constanten Sprachgebrauch der

Bibel. Da dieser einzig sichere figürliche Sinn der Phrase „mein Fleisch essen" durch den Context bestimmt abgewiesen wird, weil Niemand wird behaupten wollen, Jesus verheiße denen, die ihm ein Leid anthun, ihn verfolgen, ewiges Leben, und zwar darum, weil sie ihn verleumden, verfolgen, so ist überhaupt die metaphorische Auffassung ausgeschlossen, und somit ist die Rede Jesu von V. 51 an buchstäblich zu fassen und als eine Verheißung des Genußes von Christi Fleisch und Blut in der Eucharistie anzusehen. — Zwei Einwendungen gegen unsere Auffassung sind noch kurz zu berühren. Die buchstäbliche Fassung der Rede Jesu sei darum abzuweisen, weil dieselbe den Juden rein unverständlich gewesen wäre. Da ist zunächst wohl die Gegenfrage erlaubt: haben die Zuhörer Jesum völlig verstanden, wenn seine Worte nach protestantischer Erklärung von der gläubigen Aneignung der Verdienste des Kreuzestodes Christi zu fassen sind? Die Apostel, welche im beständigen, persönlichen Verkehre mit Jesu waren, konnten sich kaum in die Vorhersagung finden, daß Jesus sterben müsse, und den Zuhörern Jesu in der Synagoge zu Kapharnaum, deren irdischen Sinn er tadeln mußte (cf. V. 26), sollte die Ankündigung, daß der Glaube an den sterbenden Erlöser ihnen ewiges Leben und die Auferstehung bringen werde, ganz begreiflich gewesen sein! Wenn ferner Jesus, der Verkünder der göttlichen Geheimnisse, mit der Mittheilung seiner Heilslehren immer hätte warten müssen, bis die Zuhörer dafür Verständniß hatten, so hätte er kaum am letzten Abende vor seinem Leiden die Abendmahlsrede halten dürfen. Es genügte der Lehrweisheit Jesu, daß er durch die Verkündigung höherer Wahrheiten die empfänglichen Herzen spannte und die Einführung in das volle Verständniß derselben der Zukunft überließ. Und daß dieser pädagogische Zweck der Vorausverkündigung der Eucharistie wenigstens bei den Aposteln erreicht wurde, lehrt ihr kein Befremden bekundendes Verhalten bei der Einsetzung der Eucharistie. — Der gewöhnlichste Einwand, welcher gegen die katholische Auffassung gemacht wird, geht dahin, es sei undenkbar, daß Jesus in seinem Lehrvortrage so plötzlich und unvermittelt von der Bildrede zur buchstäblichen Rede sollte übergegangen sein. Dieser Einwurf ist völlig unbegründet. Ganz abgesehen von dem Umstande, daß durch die syntaktische Anknüpfung des V. 51 an das Vorhergehende und durch den Wechsel im Ausdrucke ein Wechsel im Gedanken selbst hinlänglich angedeutet ist, so ist die Behauptung, daß Jesus im vorhergehenden Abschnitte sich nur der metaphorischen Rede bediene, völlig unrichtig. Eine nur flüchtige Einsicht in den Redeabschnitt zeigt

vielmehr, daß Jesus sich bildlicher und buchstäblicher Ausdrücke bediente, ja, daß von V. 35 an die eigentliche Redeweise überwiegt, und erst mit V. 48 wieder die bildliche Rede mehr hervortritt. Setzen wir nun den Fall, es wäre der Abschnitt vom V. 51 an nach protestantischer Auffassung bildlich und nicht buchstäblich zu verstehen, so könnte der Vorwurf, welchen jetzt die Protestanten gegen die Katholiken erheben zu müssen glauben, im Hinblicke auf das Verhalten Jesu im vorhergehenden Abschnittte mit viel größerem Rechte von den Katholiken gegen die Protestanten retorquirt und etwa so formulirt werden: Wenn Jesus im vorigen Abschnitte einer den Juden gemeinverständlichen bildlichen Ausdrucksweise sich bedient, dabei aber, um jedem Mißverständnisse vorzubeugen, sehr häufig erklärende Redewendungen einflicht, die nur buchstäblich zu fassen sind, und dennoch nicht völlig verstanden wird, wie ist es dann zu erklären, daß er von V. 51 an sich ausschließlich der metaphorischen Redeweise bedient, und dabei solche bildliche Ausdrücke gebraucht, welche den Zuhörern weder nach dem herrschenden Sprachgebrauche, noch nach ihren Vorstellungen von dem verheißenen Messias verständlich sein konnten? Wollte denn Jesus die Confusion unter seinen Zuhörern vollständig machen?! Nur die katholische Auffassung läßt der Lehrweise Jesu volle Consequenz zu Theil werden; nach dieser gibt er dort Erläuterungen, wo er im Bilde spricht, und unterläßt sie dort, wo er buchstäblich verstanden werden will.

Für die Richtigkeit der katholischen Auffassung können ferner außer der Uebereinstimmung der Verheißungs- und Einsetzungsworte (cf. Matth. 26, 26—28, Marc. 14, 22—24, Luc. 22, 19. 20) auch noch Congruenzgründe vorgebracht werden. Der Heiland pflegte auf die Hauptthatsachen seines Heilswerkes schon im Voraus hinzuweisen, so auf das Sakrament der Taufe (Joh. 3, 1 ff.), auf seinen gewaltsamen Tod (Matth. 16, 21 u. öfters), auf seine Auferstehung und Himmelfahrt (Joh. 6, 62. 16, 16), auf die Sendung des heiligen Geistes (Joh. 14, 16), auf den Primat Petri (Matth. 16, 17) u. s. w. Es ist somit schon a priori höchst wahrscheinlich, daß Jesus auch im Voraus auf das Geheimniß der Geheimnisse, auf das Altarssakrament hingewiesen hat; ein solcher Hinweis auf die Eucharistie findet sich nirgends in der Schrift, wenn nicht der Lehrvortrag in der Synagoge zu Kapharnaum als solcher aufgefaßt wird. Ferner darf wohl noch der Umstand besonders hervorgehoben werden, daß, wenn nicht die Rede Jesu bei Johannes im sechsten Kapitel als Verheißung des Abendmahles gefaßt wird, der

Liebesjünger von dem größten Liebeserweise Jesu völlig schweigt, was zwar an sich nicht gerade unmöglich wäre, aber doch höchst unwahrscheinlich ist. Endlich sind die Väter und die katholischen Exegeten fast ausnahmslos für die buchstäbliche Fassung der Rede Jesu von V. 51 an, und für die directe Beziehung derselben auf die Eucharistie. Außer Origenes scheint nur Augustinus (de doctr. christ. 3, 16) für die bildliche Auffassung sich zu entscheiden, während er bei anderen Gelegenheiten (z. B. de civitate Dei 20, 25) die Worte buchstäblich faßt. Cf. darüber die Auseinandersetzung in Hurter's theol. dogm. compend. edit. 2, p. 229—31. — Nach diesen allgemeinen Bemerkungen möge eine kurze Erklärung der einzelnen Ausdrücke des Verses folgen. Das Verb. δώσω (dabo) ist von der Hingabe zum Genusse zu verstehen: „quorsum enim panis datur, nisi ut edatur?“ Mald. So wurde die Verheißung Jesu von den Juden aufgefaßt (= dare ad manducandum), und diese Auffassung wurde vom Heilande als richtig bezeichnet (= nisi manducaveritis). Wie sollte bei diesem Sachverhalte die Erklärung, Jesus spreche hier von seiner Hingabe in den Tod, und von der gläubigen Aneignung der Verdienste desselben, noch haltbar sein? Das Substantiv σάρξ (caro) ist nach meinem Dafürhalten hier mit Rücksicht auf die Schlußworte des Verses zu fassen als Bezeichnung der ganzen menschlichen Natur Christi nach ihren beiden Factoren, also gleich wie 1, 14. Dabei ist aber wohl zu bemerken, daß im weiteren Verlaufe der Rede der „materielle Theil“ der menschlichen Natur Christi in den Vordergrund tritt und durch σάρξ καὶ αἷμα (caro et sanguis) in seine zwei Hauptbestandtheile zerlegt wird, nämlich in den festen, „Fleisch“ (= corpus bei den Synoptikern) und in der flüssigen, „Blut“. Die Beziehung und Bedeutung der Worte „für das Leben der Welt“, welche als Näherbestimmung zu „mein Fleisch“ hinzutreten, kann nicht zweifelhaft sein. Das „Fleisch“ welches zum Genuße dargeboten wird, ist jenes, welches zum Besten der Menschen in den Tod gegeben wird, um durch diese Hingabe der gesammten Menschheit (= κόσμος) das höhere Leben zu vermitteln. Die Universalität dieser Hingabe ist ausgesprochen durch „Welt“, d. h. die Gesammtheit der Menschen. Zu beachten ist noch wie Jesus den eucharistischen Genuß in engen Zusammenhang bringt mit seiner Hingabe in den Tod. Schön spricht sich darüber Corn. a Lap. mit den Worten aus: dabo veram carnem meam in cruce, quasi frumentum in molendino, molendam et pinsendam, ut ex ea fiat panis Eucharistiae, frugifer et vitalis . . .

V. 52 (Vulg. 53). „Da stritten die Juden untereinander, indem sie sprachen: „wie kann dieser uns das (sein) Fleisch zu essen geben?" Die „Juden" (cf. V. 41) fassen nicht bloß den Ausdruck „Fleisch" buchstäblich, sondern sie verstehen auch, wie schon früher bemerkt wurde, die Worte Jesu: und das Brod, welches ich geben werde . . . richtig von einer Gabe, die als Speise hingegeben wird. Weil sie aber an einen materiell-sinnlichen Genuß denken, so scheint ihnen Jesu Verheißung unmöglich („wie kann dieser . . .") und damit auch unglaublich zu sein. Die Bezeichnung Jesu mit „dieser" entspricht ganz den Gesinnungen, von welchen die „Juden" gegen Jesum erfüllt waren. — Lachm. hat nach τὴν σάρκα das durch Handschriften (BT), Versionen und Väter bezeugte αὐτοῦ aufgenommen (= carnem suam, Vulg.), Tischend. hat aber das Pronomen nach ℵCDL . . . gestrichen. Es ist dem ungeachtet das Substantiv σάρκα durch den voranstehenden Artikel hinlänglich determinirt.

V. 53. 54 (Vulg. 54. 55). Der Heiland verfährt hier den Juden gegenüber in derselben Weise, wie früher (3, 9 ff.) dem Nikodemus gegenüber. Wie Jesus dort die Frage nach der Möglichkeit der Wiedergeburt beantwortete mit dem Hinweise auf die Nothwendigkeit, seinen Worten zu glauben, so beantwortet er jetzt den erhobenen Einwand damit, daß er die Nothwendigkeit des Genusses seines Fleisches und Blutes betont. Indirect gab aber Jesus den Juden damit zu verstehen, daß auch die Frage nach der Möglichkeit dieses Genusses ihre Beantwortung finden werde. Eine directe Antwort auf die gestellte Frage gibt aber Jesus darum nicht, weil die Fragesteller für eine solche Belehrung überhaupt unempfänglich waren, und weil zudem die volle Einführung in das Verständniß der vorgetragenen Lehre einer späteren Zeit vorbehalten war. Es sprach nun Jesus zu ihnen: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und trinket sein Blut, habet ihr nicht das Leben in euch. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage". Um die ganze Bedeutung der Antwort Jesu völlig würdigen zu können, sind folgende Momente wohl zu beachten: 1. Jesus bedient sich in seiner Antwort nicht bloß derselben Worte, welche die Juden gebraucht und buchstäblich gefaßt haben, sondern er verstärkt sie noch durch die Phrase „mein Blut trinken"; 2. er führt seine Rede ein durch das doppelte Amen, welches eine nachdrucksvolle Versicherung bildet, und 3. betont er den Inhalt seiner

Lehre selbst auf das Schärfste und Nachdrucksvollste durch die negative (V. 53) und positive Exposition derselben (V. 54). Vergleichen wir nun das Verhalten, welches Jesus hier gegen die Juden beobachtet, mit dem Verhalten, das er vorhin der Menge der Zuhörer gegenüber beobachtete, welcher er auf eine durch unrichtige Auffassung seiner Rede veranlaßte Forderung hin sogleich die nöthige Aufklärung gab (cf. V. 34. 35), so müssen wir sagen: Jesus bestätigt hier feierlich und nachdrucksvoll die buchstäbliche Auffassung seiner Worte von Seite der Juden. Endlich ist noch hervorzuheben, daß schon die alten Exegeten auf die große formelle Aehnlichkeit hinweisen, die zwischen 6, 53 und 3, 3 besteht; man darf also wohl schließen, daß, wie dort auf das Tauf-, so hier auf das Altarssakrament hingewiesen wird. — Zur speciellen Erklärung der Verse ist folgendes zu bemerken. Auf die verächtliche Frage der Juden: wie kann „dieser" . . .? antwortet Jesus: wenn ihr nicht esset das Fleisch „des Menschensohnes", d. h. des Messias. Damit spricht Jesus die Wahrheit aus, daß es sich um eine Gabe handelt, die nicht bloß der Messias gibt, sondern die geradezu der Messias selbst ist. Der Natur der Gabe, die zum Genusse geboten wird, entspricht auch die „Wirkung" des Genusses. Als solche bezeichnet Jesus „das ewige Leben" und „die Auferstehung am letzten Tage" d. h. die Auferstehung des Fleisches. Man hat es auffallend gefunden, daß Jesus mit dem Genusse seines Fleisches und Blutes dieselben Wirkungen verbindet, wie mit dem gläubigen Anschlusse an seine Person (cf. V. 40). Sollte bei diesem Sachverhalte nicht die Behauptung berechtiget sein, daß man von gleichen Wirkungen auf die gleiche Ursache zu schließen habe, d. h. daß es sich in beiden Fällen nur um den Glauben an Jesum, speciell hier um die gläubige Aneignung seines Erlösungsverdienstes handle? Abgesehen davon, daß die Redeweise „mein Fleisch essen" an sich nicht vom Glauben verstanden werden kann, und daß im folgenden Verse eine andere Wirkung des eucharistischen Genusses genannt wird, findet die erwähnte Eigenthümlichkeit ihre genügende Erklärung in der johanneischen Auffassung des Glaubens. Weil der Glaube nach Johannes die völlige Hingabe an Jesum ist, so ist nur jener ein wahrhaft Gläubiger, der auch Christi Fleisch ißt und sein Blut trinkt, wie hingegen jener, der (principiell) diesen Genuß meidet, kein Gläubiger ist. Indessen besteht nach der übereinstimmenden Lehre der Väter die charakteristische Wirkung des eucharistischen Genusses nicht in der Begründung des höheren (ewigen) Lebens, sondern analog der natürlichen Speise, welche nur

das schon vorhandene physische Leben nährt und stärkt, darin, daß das schon vorhandene höhere Leben genährt, gekräftiget, vollendet wird. — Als Wirkung des eucharistischen Genusses wird ferner hingestellt die Auferstehung des Fleisches. Ein Mittel zur Erreichung dieses Zweckes ist die Eucharistie in doppelter Weise: 1. indirect, weil der Genuß der Eucharistie, indem er das höhere Leben der Seele nährt und vollendet, dadurch auch das Correlat und die Vollendung der geistigen Auferstehung, nämlich die des Fleisches bewirkt; 2. direct, weil nämlich der Mensch im Altarssakramente in directe Berührung kommt mit dem verklärten Leibe Christi, so werden ihm durch den eucharistischen Genuß auch Gnaden zu Theil, welche direct darauf hinzielen, den Keim des Verklärungsleibes, der bei der geistigen Wiedergeburt in ihn eingesenkt wurde, zu nähren und zu entfalten. Darum nennt schon der heilige Ignatius (ad Ephes. c. 20) die Eucharistie eine Arznei der Unsterblichkeit. Und vielleicht läßt gerade wegen dieser auf die Entfaltung des Auferstehungsleibes abzielenden Wirksamkeit der Eucharistie der heilige Augustinus Christum zu dem ihn im Altarssakramente Empfangenden sprechen: nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me. Confess. 7, 10.

V. 55 (Vulg. 56). Der Heiland gibt jetzt den Grund an, warum der Genuß seines Fleisches und Blutes das ewige Leben und die Auferstehung bewirkt: „denn mein Fleisch ist in Wahrheit eine Speise (oder: eine wahre Speise) und mein Blut ist in Wahrheit ein Trank (oder: ein wahrer Trank)". Vorerst ist eine Variante im griechischen Texte zu besprechen, welche indessen nur eine formelle und keine sachliche Verschiedenheit begründet. Die Recepta hat das durch ℵD . . . bezeugte Adverbium ἀληθῶς (= vere der Vulg.), dagegen haben Lachm., Treg. und Tischend. nach ℵ^c BC das Adjectiv ἀληθής (= verus) aufgenommen. Im ersten Falle ist zu übersetzen: mein Fleisch ist in Wahrheit, factisch eine Speise . . ., im zweiten: mein Fleisch ist eine factische, eine wirkliche Speise . . . Wie aber Ad. Maier (zur Stelle) und Grimm (Leben Jesu III. p. 509) richtig bemerken, paßt ἀληθῶς besser in den Context, als ἀληθής, welches von Wil. Grimm, Bäumlein und A. als gleichbedeutend mit ἀληθινός genommen wird. Cf. die Bemerkung zu 1, 9. Der Heiland spricht den ungläubigen Juden gegenüber die Wahrheit aus, daß sein Fleisch in Wirklichkeit eine Speise sei, und daß es die Natur und die Eigenschaft einer wirklichen Speise dadurch bekunde, daß der Genuß desselben das ewige Leben bewirke. Maldonat: propria cibi et

potus natura (est) vitam manducantibus et bibentibus dare; itaque quidquid manducatum et bibitum vere vitam tribuit, id vere cibus et potus est.

V. 56 (Vulg. 57). Der Heiland gibt jetzt eine nähere Erläuterung über das von V. 53 an Vorgetragene: explicat, quo modo, qui manducat suam carnem bibitque ipsius sanguinem, habeat vitam aeternam. Maldonat. Es geschieht dadurch, daß der Mensch durch den eucharistischen Genuß in die engste Verbindung kommt mit dem verklärten Gottmenschen: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm". Der Redefortschritt und der Gedankennachdruck liegt auf den Worten: „er bleibt in mir und ich in ihm". Diese dem Evangelisten Johannes geläufige Phrase bezeichnet die engste Lebensgemeinschaft, die zwischen Christo und dem Gläubigen besteht, und dadurch begründet wird, daß Christus mit seiner göttlichen Kraft und Gnade im Menschen wohnt, und daß nur Christus Gegenstand des Erkennens, Wollens und Thuns des Menschen ist. Cf. Wilibald Grimm zu μένειν. Eine solche enge Verbindung wird schon durch die Liebe herbeigeführt (cf. 1 Joh. 4, 16), aber der eucharistische Genuß begründet eine ganz specifische Lebensgemeinschaft zwischen Christus und dem Gläubigen. In der Communion empfängt nämlich der Mensch nicht bloß Gnaden überhaupt, sondern ganz speciell den Urheber der Gnaden selbst, er nimmt den verklärten Gottmenschen in sich auf, und tritt dadurch in die hier auf Erden denkbar engste Verbindung mit ihm, in die sakramentale unio vitae. Diese sakramentale Gegenwart Christi in uns, und damit die durch sie begründete, ganz specifische Lebensgemeinschaft mit Christo hört zwar auf mit der Zersetzung der Sakramentsgestalten, dagegen bleibt aber und wird inniger die real-mystische Lebensgemeinschaft mit Christo in Folge der Gnadenvermehrung durch die Eucharistie. Cf. Al. Schmid's Abhandl. über das Altarssakrament im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, 2. Aufl.

V. 57 (Vulg. 58). Weil die Lebensgemeinschaft, welche durch die Eucharistie mit Christo begründet wird, eine Gemeinschaft mit dem Lebensquell selbst ist, darum bewirkt der eucharistische Genuß das Leben und die Auferstehung. „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich des Vaters wegen lebe, so wird auch, wer mich ißt, um meinetwegen leben." Christus nennt Gott Vater „den Lebendigen": „Ut significaret, ipsum per se patrem non solum viventem, sed vitam ipsam atque omnis vitae fontem esse." Mald. Der Accusativ διὰ τὸν πατέρα

läßt grammatisch eine doppelte Fassung zu und ist auch verschieden erklärt worden. Er kann genommen werden als Bezeichnung des Grundes = „des Vaters wegen", oder als Bezeichnung des Zweckes und Zieles = „um des Vaters willen". Cf. Wil. Grimm zu διά. Nach der ersten Fassung sagt Jesus: ich lebe des Vaters wegen, d. h. mein Leben hat seinen Grund im lebendigen Vater. Weil Jesus als wesenhafter Sohn Gottes vom Vater die göttliche Wesenheit empfangen hat, so hat er von ihm auch das Leben erhalten, aber so, daß ihm dasselbe wesentlich zu eigen ist. Cf. 5, 26. Die Worte „leben um meinetwegen" haben aber den Sinn: weil ich um des Vaters wegen lebe, d. h. das Leben in mir selbst habe, so bin ich auch der „Grund" des Lebens der Menschen, und die Mittheilung desselben ist bedingt durch den Genuß meines Fleisches. Nach der zweiten Fassung sagt Jesus: ich lebe um des Vaters willen, d. h. mein Leben, mein Wirken in meiner Sendung hat zum Zwecke den Vater, seine Ehre und seine Verherrlichung. Nach dieser Fassung ist δι' ἐμέ = um meinetwillen, d. h. „ich", meine Ehre, meine Verherrlichung muß der letzte Zweck des eucharistischen Genußes sein. Die nachdrucksvolle Bezeichnung des Vaters als des Lebendigen und der Umstand, daß Jesus im ganzen Abschnitte die Eucharistie als Lebensspeise charakterisirt, sprechen für die erste Auffassung. So die griechischen Exegeten, Mald. u. A. Bedeutungsvoll nennt sich Jesus einen „Gesandten" des lebendigen Vaters; er will damit seinen Gegnern die Wahrheit andeuten, daß ihm vermöge seines Amtes die Aufgabe obliege, sich den Menschen als Lebensspeise zum Genusse hinzugeben, damit er dadurch die geistig erstorbene Menschheit wiederbelebe.

V. 58 (Vulg. 59). Schlußworte der Rede: „Dieses ist das Brod, welches vom Himmel herabgekommen ist, nicht wie die (eure) Väter (das Manna) gegessen haben und gestorben sind; wer dieses Brod ißt, wird leben in Ewigkeit." Der Heiland faßt nochmals die Hauptwahrheiten rücksichtlich des Lebensbrodes zusammen, und wie aus den auf V. 33 zurückweisenden Worten „welches vom Himmel herabgekommen ist" ersichtlich ist, hat Jesus zum Schlusse nicht bloß das Brod, welches sein Fleisch, sondern auch jenes, welches sein ganzes gottmenschliches Werk ist (cf. V. 35), im Auge. Cf. Ad. Maier. Das Pronomen οὗτος (hic) ist hier ebenso wie V. 50 als Bezeichnung der Beschaffenheit zu fassen: „von dieser Art" ist . . . So Meyer, Keil u. A. Als charakteristische Eigenschaften und damit als Merkzeichen, welche dieses Brod vom Manna unterscheiden, hebt Jesus hervor: 1. den himmlischen Ur=

sprung desselben, und 2. seine Kraft, nicht bloß den physischen Tod auf eine Zeit zu verhindern, sondern gerade das ewige Leben zu vermitteln. — Die Recepta hat nach πατέρες noch ὑμῶν τὸ μάννα (= patres nostri manna der Vulg.), Tischendorf aber hat diesen Beisatz nach ℵBC . . . gestrichen.

V. 59 (Vulg. 60). Der Evangelist fügt an die Rede die Bemerkung an, dieselbe sei in einer Synagoge zu Kapharnaum gehalten worden. Synagogen hießen die gottesdienstlichen Versammlungsorte der Juden, in welchen diese an den Sabbaten und Festtagen, später auch an den Wochentagen, besonders Montag und Donnerstag, zum Gottesdienste zusammenkamen, der in Vorlesung und Erklärung der Schriften, in Gebeten und Gesängen bestand. Die Entstehungszeit derselben wird sehr verschieden angegeben; wahrscheinlich ist ihr Ursprung in die Zeit des babylonischen Exiles zu verlegen, in der sie einen Ersatz für den Tempel bilden sollten. Nach der Rückkehr in die Heimat und nach dem Wiederaufbaue des Tempels behielt man sie nicht bloß in den von Jerusalem entfernteren Orten bei, sondern in Jerusalem selbst baute jede jüdische Landsmannschaft eine Synagoge als engeren Vereinigungspunkt, so daß die Stadt 460 Synagogen hatte. Ueber die weitere Einrichtung der Synagogen und ihre Rechte cf. Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, X. 577 ff. und Winer, bibl. Realw. II. 548 ff.

Im folgenden Abschnitte bis zum Schlusse des Kapitels berichtet der Evangelist über die Verhandlung Jesu mit den Jüngern und mit den Aposteln, und über die Stellung, welche von jetzt ab ein großer Theil der bisherigen Jünger und die Apostel zu ihm einnahmen.

V. 60 (Vulg. 61). „Viele nun von seinen Jüngern, die gehört hatten (d. h. die Zuhörer waren), sprachen: „Hart ist die Rede, wer kann sie hören?" Die Zuhörer, welche jetzt das Wort ergreifen, nennt der Evangelist „Jünger" Jesu, und unterscheidet sie somit von der Volksmenge (V. 24), von den „Juden" (V. 41) und von den zwölf Aposteln (V. 67, Vulg. 68): Es sind Jünger im weiteren Sinne, gläubige Anhänger Jesu (cf. V. 66). Diese finden Jesu Rede, daß man nämlich sein Fleisch essen und sein Blut trinken müsse, um des ewigen Lebens und der Auferstehung theilhaftig zu werden, in dem Grade „hart, verletzend" (= σκληρός), daß sie nicht gehört, noch weniger geglaubt werden könne. Maldonat: „Durum sermonem vocant doctrinam, quod nemo, nisi Christi carnem manducaret et sanguinem biberet, vitam aeternam habere posset."

V. 61 (Vulg. 62). „Da aber Jesus bei sich wußte, daß seine Jünger darüber murrten, sprach er zu ihnen: Dies gibt euch Anstoß?" Die Jünger sprachen ihr Urtheil über Jesu Rede leise unter einander aus; Jesus aber, ohne es zu hören, weiß als der Herzenskundige (Act. 1, 24, cf. Joh. 2, 24. 25) davon und bringt dasselbe zur Sprache. „Bei sich wissen" = wissen ohne Mittheilung von Seite eines Menschen (nemine indicante, Mald.), wissen in Folge der Allwissenheit. Das Pronomen τοῦτο „dieses" weiset zurück auf die von V. 51 an vorgetragene Lehre. Das Verb. σκανδαλίζειν bezeichnet allgemein: ein Hinderniß in den Weg legen; hier ist speciell gemeint ein Anstoß im geistigen Leben, der zum Abfalle vom Glauben führt. Cf. Wil. Grimm. Der Herr selbst muß constatiren, daß seine Worte sogar für einen großen Theil seiner Jünger ein Gegenstand des Anstoßes, eine Veranlassung zum Abfalle von ihm sind. Wäre nun die Rede wirklich bildlich zu fassen, hätte somit nur die kühne, bisher nicht gebrauchte Redefigur Anstoß erregt, so wäre Jesu als einem gewissenhaften Lehrer die heilige Verpflichtung oblegen, die Bildrede zu erklären, und er hätte es seinem sonstigen Verhalten gemäß auch gethan. Der Sachverhalt liegt aber anders: nicht in der Redeform, sondern im Lehrinhalte, dessen volles Verständniß erst die Zukunft bringen sollte, liegt die Schwierigkeit. Darauf weiset der nächste Vers hin.

V. 62 (Vulg. 63). „Wenn ihr nun sehet den Menschensohn aufsteigen (nämlich dorthin), wo er früher war . . .?" In formeller Beziehung bildet der Vers eine Aposiopese, d. h. es ist in Folge bewegter Gemüthsstimmung der Nachsatz weggelassen, der aus dem Contexte zu ergänzen ist. Cf. Winer p. 557. Nach der Mehrzahl der Exegeten ist zu ergänzen: Werdet ihr auch dann noch Anstoß nehmen? Das Verb. ἀναβαίνειν (ascendere) ist, wie aus der Näherbestimmung: wo ich früher war, mit Bestimmtheit sich ergibt, auf die Himmelfahrt zu beziehen; durch diese kehrte der „Menschensohn" dorthin zurück, wo er früher als „Gottessohn" von Ewigkeit her war. Der Heiland erklärt somit, daß seine Himmelfahrt, welche die Jünger und überhaupt die Juden in sichere Erfahrung bringen würden (= θεωρεῖν, videre), jeden Anstoß an der von ihm vorgetragenen Lehre beseitigen werde. Durch die Himmelfahrt bekundete Jesus, daß er wahrhaft göttlichen Ursprungs sei, somit auch göttliche Macht besitze, und das geben könne, was er in Aussicht gestellt hatte; die Rückkehr des „verklärten" Heilandes entfernte ferner den Anstoß, welcher hervorging aus der Vorstellung von

einem materiell-sinnlichen Genusse. Der letzte Gedanke wird näher ausgeführt im folgenden Verse. — Maldonat, Bäumlein, Winer (p. 558) u. A. meinen, Jesus weise auf das Factum der Himmelfahrt (des Sterbens, Meyer) als auf ein solches hin, welches den schon bestehenden Anstoß nicht beseitigen, sondern noch vergrößern werde: Quanto magis scandalizabimini, cum videatis me in coelo, vos in terra esse?

V. 63 (Vulg. 64). Die Himmelfahrt des „verklärten" Jesus wird lehren, daß nur der Genuß des verklärten Leibes Christi eine Lebensspeise sei. Das spricht Jesus aus mit den Worten: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts; die Worte, die ich geredet habe, sind Geist und Leben." In formeller Beziehung ist zunächst zu bemerken, daß der Vordersatz des Verses eine allgemeine Sentenz enthält, und daß der Nachsatz die bestimmte Erklärung Jesu enthält, sein Lehrvortrag sei mit Rücksicht auf die in der allgemeinen Sentenz enthaltene Wahrheit gesprochen und aufzufassen. Cf. noch Ad. Maier und Keil. In der Erklärung des Verses weichen die Exegeten sehr von einander ab, und es hat dies seinen Grund vorzugsweise in der verschiedenen Auffassung der Ausdrücke πνεῦμα, „Geist" und σάρξ, „Fleisch". Entschieden abzuweisen ist die Erklärung, daß durch „Geist" die bildliche und durch „Fleisch" die eigentliche (buchstäbliche) Redeweise bezeichnet werde; denn in diesem Sinne kommt der Gegensatz von Geist und Fleisch in der Schrift nirgends vor. Mit Recht ist darum die sprachwidrige Erklärung des Verses: die Worte, die ich rücksichtlich des Essens meines Fleisches und des Trinkens meines Blutes gesprochen habe, sind bildlich (metaphorisch) und nicht buchstäblich zu fassen, von den Exegeten allgemein aufgegeben. Weil aber die Ausdrücke „Geist" und „Fleisch" in der Schrift in den verschiedensten Bedeutungen gebraucht werden, so obliegt uns die Aufgabe, den Sinn, in welchem die Worte hier zu fassen sind, genau zu fixiren. Nach den hermeneutischen Gesetzen liegt das entscheidende Moment bei dieser Untersuchung im Contexte, und gerade hier gibt derselbe hinreichenden Aufschluß für eine richtige und genaue Begriffsbestimmung. Gegenüber dem Anstoße, welchen die Jünger an der Rede genommen hatten, verwies Jesus auf seine Himmelfahrt, welche ganz geeignet sein werde, diesen Anstoß zu beseitigen, und im V. 63 (Vulg. 64) gibt nun Jesus näheren Aufschluß darüber, wie die Himmelfahrt geeignet sein werde, diesen bestehenden Anstoß zu entfernen. Besteht aber zwischen den V. 62 und 63 ein derartiger logischer Zusammenhang, dann muß contextgemäß V. 62

auch maßgebend sein bei der Erklärung des nachfolgenden Verses und insbesondere der beiden Hauptbegriffe desselben. Es wird zwar dieser innere Zusammenhang der beiden Verse nicht äußerlich durch die grammatische Structur angezeigt, aber dieser Mangel bildet keine Instanz gegen unsere Auffassung, weil bei Johannes sehr häufig der innere Gedankenzusammenhang durch die äußere Form nicht zum Ausdrucke kommt. Halten wir aber an diesem engen Zusammenhange fest, dann lassen die Ausdrücke „Geist“ und „Fleisch“ nur eine doppelte Erklärung zu. Es kann nämlich πνεῦμα zunächst die göttliche Natur Christi bezeichnen; denn in dieser Bedeutung kommt das Wort öfters im N. T. vor, und in diesem Falle kann „Fleisch“ als Gegensatz zu Geist nur von der menschlichen Natur Christi verstanden werden. Der Sinn der allgemeinen Sentenz ist demnach folgender: Das Fleisch Christi für sich allein nützt nichts, d. h. es vermag nicht das ewige Leben mitzutheilen und die Auferstehung zu bewirken; lebendig zu machen vermag es nur darum, weil es vereinigt ist mit der göttlichen Natur, welche ihrem Wesen nach Leben und darum auch die Quelle des Lebens der Menschen ist. So erklären August., Cyrill., Leontius u. A., deren Auffassung Maldonat mit den Worten wiedergibt: „Carnem per se consideratam, si cum spiritu, i. e. divinitate conjuncta non esset, nihil profuturam; spiritum vivificare, i. e. carni tribuere, ut vivificare possit.“ Die Himmelfahrt, welche nach der Erklärung Jesu in das Verständniß seiner Lehre einführen und damit den bisherigen Anstoß beseitigen sollte, vermochte diese Wirkung darum hervorzubringen, weil sie den evidenten Beweis lieferte, daß dem Lehrer in der Synagoge zu Kapharnaum göttliche Natur zu eigen sei, daß in ihm die göttliche und menschliche Natur aufs engste vereinigt seien. — Dagegen verstehen andere Exegeten (z. B. Ad. Maier, Reischl, Bisping) mit Rücksicht auf den vorausgehenden Hinweis auf die Himmelfahrt den Ausdruck πνεῦμα von dem verklärten Leibe Christi, wie auch Paulus (1 Kor. 15, 44) den Verklärungsleib ein σῶμα πνευματικόν (corpus spiritale) nennt. Dem entsprechend wäre „Fleisch“ Bezeichnung des menschlichen Leibes Christi nach der roh-sinnlichen Vorstellung der Juden. Die allgemeine Sentenz ist nach dieser Auffassung in folgender Weise zu interpretiren: Mein Fleisch, nach eurer sinnlichen Vorstellung, vermag nicht das Leben zu geben, dieses gibt nur mein vom Tode erstandenes, verklärtes und mit der Gottheit vereinigtes Fleisch, welches euch zum Genusse dargeboten wird. Mit Rücksicht auf diese Erklärung hat der Satz: „Die Worte, welche

ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben" den Sinn: Meine Worte beziehen sich auf meinen verklärten Leib, welcher als wahrhaft lebendiger auch Leben zu geben vermag. Die Redewendung „Geist und Leben" steht parallel mit „Geist, der lebendig macht". Viele Exegeten (besonders die griechischen) fassen „Geist und Fleisch" als Bezeichnung der geistigen und fleischlichen Auffassungsweise der Worte Christi: Nur durch die geistige Auffassungsweise der Lehre Jesu könne der Sinn derselben erfaßt und ewiges Leben erlangt werden.

V. 64 (Vulg. 65). Der Heiland gibt Aufschluß über die subjective Verfassung der Jünger, welche das Verständniß der vorgetragenen Lehre verhinderte: „Aber es sind Einige von euch, die nicht glauben." Die Adversativpartikel ἀλλά (= sed) ist gebraucht wie in V. 36: es wird die factisch vorhandene geistige Verfassung in Gegensatz gestellt zu jener, die nothwendig ist, um Christi Lehre zu verstehen. Weil von V. 60 an von den Jüngern Jesu die Rede ist und der Heiland erst mit V. 67 sich an die Apostel wendet, so haben wir die Worte „Einige von euch" von diesen Jüngern zu verstehen, und nicht die Zuhörer in der Synagoge überhaupt miteinzuschließen (Chrys., Mald.). Daraus ergibt sich, daß „nicht glauben" relativ zu fassen ist und einen nicht bewährten Glauben bezeichnet. Cf. 7, 5. Sehr zu beachten ist der Aufschluß, welchen hier Jesus über den letzten Grund des Anstoßes an seiner Lehre auf Seite der Jünger gibt. Wie der Heiland in den verschiedensten Wendungen die Wahrheit verkündet, daß man sein Selbstzeugniß gläubig aufnehmen müsse, um zur Erkenntniß der Göttlichkeit seiner Person und des himmlischen Ursprungs seiner Lehre zu kommen, so bezeugt er auch hier, daß nur die gläubige Aufnahme der Lehre von der Lebensspeise den Anstoß an derselben zu beseitigen vermöge. Betreffs der Wahrheiten des Heiles wird zuerst gefordert der Glaube, und der Lohn desselben ist die Erkenntniß. Daher das Axiom des Augustinus: Credo, ut intelligam. — Den Ausspruch Jesu erklärend, fügt der Evangelist hinzu: „Denn vom Anfange an wußte Jesus, welche es seien, die nicht an ihn glaubten, und wer ihn überantworten werde." Sicher ist, daß der Evangelist Jesum hier als Herzenskundigen (cf. 2, 24. 25) und als solchen, der auch die Zukunft unmittelbar schaut, darstellt. Verschieden erklärt wird ἐξ ἀρχῆς (Vulg. ab initio): vom Anfange seiner messianischen Wirksamkeit und seines Verkehres mit den Jüngern (ab initio suae praedicationis et conversationis cum discipulis, Corn. a Lap.), von Ewigkeit her (Rupertus), früher als sie ihren Unglauben (cf. V. 60)

äußerten (Maldonat u. A.). Die erste Auffassung, welche auch die meisten neueren Exegeten festhalten, ist vorzuziehen. Ueber die Gründe, warum Jesus den Judas, dessen Verrath er voraus wußte, in das Apostelcollegium berief cf. Matth. 10, 4.

V. 65 (Vulg. 66). „Und er sprach: Deßwegen habe ich zu euch gesagt, daß Niemand zu mir kommen kann, wenn es ihm nicht von (meinem) Vater gegeben ist." Die Recepta hat nach πατρός noch μου (= a patre meo, Vulg.), Tischendorf hat das Pronomen nach ℵBCD... gestrichen. Mit διὰ τοῦτο wird auf den Ausspruch Jesu in V. 64 zurückgewiesen: „deßwegen", weil nämlich einige von euch nicht glauben. Der Heiland erklärt hier, daß er seinen früheren Ausspruch (cf. V. 37. 44) gerade mit Rücksicht auf die ungläubigen Jünger gethan habe („ich habe zu euch gesagt"), weil er nämlich als der Herzenskundige „vom Anfange an" wußte, daß sie trotz des äußeren Anschlusses an ihn keine innere Empfänglichkeit für den göttlichen Gnadenzug hätten. Cf. die Erklärung zu V. 37 und 44.

V. 66 (Vulg. 67). „Von da an (d. h. von diesem Zeitpunkte an) gingen viele von seinen Jüngern zurück und wandelten nicht mehr mit ihm." Gewöhnlich wird ἐκ τούτου als Bezeichnung der Zeit gefaßt (so auch Maier, Schegg): von diesem Zeitpunkte an; dagegen fassen es Meyer, Luthardt, Keil, Grimm causal: von wegen dieses Anstoßes. Die Worte ἀπέρχεσθαι εἰς τὰ ὀπίσω (= abire retro) sind zu verstehen von dem Aufhören der Jüngerschaft; und mit „nicht mehr mit ihm wandeln" wird ausgedrückt, daß die früheren Jünger auch jeden äußeren Verkehr mit Jesu mieden. Maldonat nach Chrysostomus: „Corpore simul et animo a Christo discessisse." Es war somit die Rede in der Synagoge zu Kapharnaum von entscheidender Wirkung für einen großen Theil der Jünger: sie fielen von Jesu ab und documentirten dies auch äußerlich, indem sie jeden weiteren Verkehr mit ihm mieden.

V. 67 (Vulg. 68). Dagegen wurde der Anschluß des engsten Jüngerkreises an den Meister von jetzt an um so inniger und entschiedener: „Es sprach nun Jesus zu den Zwölfen: Doch nicht auch ihr wolltet weggehen?" Durch οὖν (igitur) wird die Frage aus dem Vorhergehenden gefolgert: Weil viele Jünger durch die Ankündigung des Liebesgeheimnisses an Jesu irre wurden, so nahm der Herr davon Anlaß, um auch den Glauben seiner Apostel zu prüfen. Es wird hier das Apostelcollegium (= die Zwölfe) genannt, ohne daß der Evangelist bisher etwas über die Wahl oder über die Namen der Apostel mit-

getheilt hatte; beides setzt er bei den Lesern als bekannt voraus. Wir haben hier eine indirecte Rücksichtnahme auf die Berichte der Synoptiker. Die Apostelwahl erzählen nur Marcus 3, 13 ff. und Lucas 6, 13 ff.; Matth. 10, 1 ff. und Johannes an unserer Stelle setzen sie als bekannt voraus. Ueber die Frage, warum Jesus gerade zwölf Apostel wählte, cf. die Bemerkung zu Matth. 10, 1.

V. 68. 69. (Vulg. 69. 70). Im Namen des Apostelcollegiums, an welches die Frage gerichtet war, antwortet Petrus als das Haupt und das Organ der Apostel: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens.“ Die Wendung „Worte des ewigen Lebens“ blickt zurück auf V. 64: Deine Worte im Glauben aufgenommen bewirken das ewige Leben. Gut bemerkt Maldonat, Petrus führe einen doppelten Grund für sein und seiner Mitbrüder Verbleiben bei Jesu an: „Altera (causa) est, quod in eo fons omnium bonorum esset, i. e. vitae aeternae; altera, quod etiamsi vellent a Christo discedere, nemo esset, ad quem ire possent, in quo invenirent vitam aeternam.“ Daran fügt er den Ausspruch des hl. Augustinus (tract. 27): „Repellis nos a te, da nobis alterum te.“ — „Und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes (Vulg. ‚der Christus, der Sohn Gottes‘).“ Petrus gibt hier näheren Aufschluß über das vorher abgelegte Zeugniß und damit auch über die Gründe, welche ihn und die Mitapostel bewogen, fest zu ihrem Meister zu stehen. Die Perfecta „wir haben geglaubt und erkannt“ sagen aus, daß das Glauben und Erkennen schon früher erfolgte und jetzt als Zustand vorhanden sei. Cf. Winer p. 256. Petrus will sagen, die Apostel hätten schon vor der Rede in der Synagoge die zweifellose Gewißheit erlangt, daß Jesus der Messias sei, und diese Ueberzeugung sei maßgebend für ihr jetziges Verhalten. Den Umstand, daß Petrus zuerst das credere und dann das cognoscere erwähnt, hebt besonders der hl. Augustinus als Beweis hervor, daß bei den Wahrheiten des Heiles zuerst der Glaube nothwendig sei, und daß das Erkennen eine Wirkung und Frucht des Glaubens sei. — Den Glaubensinhalt drückt Petrus mit den Worten aus: „Du bist der Christus, der Sohn Gottes.“ So lautet der Text der Recepta, der zwar durch nur wenige Handschriften (C³ΓΔ...), aber durch alte Versionen (Vulg. Syr.) und Väter bezeugt ist. Durch den Artikel wird Χριστός näher bestimmt: der den Juden verheißene und von diesen erwartete Messias. Die Worte „der Sohn Gottes“ heben aus dem Messiasbegriffe ein besonderes Moment hervor, nämlich seine Gottes-

sohnschaft. Cf. die Erklärung zu Matth. 16, 16. Dagegen haben die bedeutendsten griechischen Handschriften (אBCD . . .) die von Lachmann, Tregelles, Tischendorf aufgenommene Leseart ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, „der Heilige Gottes". So wird Jesus öfters im N. T. genannt. Cf. Marc. 1, 24, Luc. 4, 34, Act. 3, 14.

V. 70 (Vulg. 71). An das Bekenntniß Petri schließt Jesus an die Ankündigung des verrätherischen Sinnens eines Apostels: „Habe nicht ich euch, die Zwölf, mir auserkoren? und einer von euch ist ein Teufel." Zu beachten ist das Medium ἐξελεξάμην, „ich habe euch für mich auserwählt"; aus der sündhaften Welt (15, 19) wurden die Apostel ausgeschieden und in die engste Gemeinschaft mit Christo aufgenommen, so daß sie gleichsam seine Hausgenossen bildeten, um für den Dienst des Herrn herangezogen zu werden. Cf. Luthardt. Im directesten Gegensatze zu dieser hohen Bestimmung stand das Sinnen und Trachten eines Mitgliedes dieses Collegiums. Dies drückt Jesus aus durch die Benennung διάβολος. Dieses Substantiv ist aber in der Bedeutung „Teufel" festzuhalten (Maldonat), und bezeichnet einen Menschen von teuflischer Gesinnung, die er dadurch bekundet, daß er in den Dienst des Teufels tritt. Diese starke Bezeichnung dient dazu, um nachdrucksvoll den Contrast hervorzuheben, in welchem das Beginnen des Judas zu seiner hohen Bestimmung stand: „Nihil enim apostoli officio magis contrarium, quam officium diaboli." Mald.

V. 71 (Vulg. 72). Bemerkung des Evangelisten: „Es meinte aber Jesus den Judas, den Sohn des Simon, den Iscariot, denn dieser war es, der ihn überliefern sollte, Einer von den Zwölfen." Zu λέγειν τινά in der Bedeutung „Jemanden meinen" cf. Wil. Grimm. Die Recepta und die gedruckte Vulgata haben den Accusativ Ἰσκαριώτην, der auf Judas zu beziehen ist: den Judas, den Iscariot. Dagegen haben Lachmann, Tregelles, Tischendorf nach א^cBD . . ., Itala- und Vulgata-Handschriften den Genitiv Ἰσκαριώτου aufgenommen, der auf Simon zu beziehen ist: den Judas, den Sohn des Simon des Iscarioten. Nach der zweiten Leseart hätten Vater und Sohn denselben Beinamen gehabt. Der Codex Sin. liest ἀπὸ Καρυώτου. Seiner Etymologie nach bezeichnet Iscariot den Mann von Karioth, einer Stadt im Stammgebiete Juda (Jos. 15, 25). Das Verbum μέλλειν mit dem folgenden Infinitive wird von vielen Exegeten als einfache Bezeichnung der Zukunft gefaßt (Klee: sein späterer Verräther); nach anderen Exegeten soll hier aber hingewiesen werden auf die göttliche Anordnung, der gemäß ein Apostel

der Verräther werden sollte. Cf. Schegg in den Anmerkungen und Wil. Grimm zu μέλλειν. Selbstverständlich hörte damit der Verrath des Judas nicht auf eine freie That desselben zu sein. Nachdrucksvoll schließt Johannes den Bericht mit der Bemerkung „Einer von den Zwölfen": ein Mitglied jenes Collegiums, das die Aufgabe hatte, Jesum vor Juden und Heiden zu predigen, das sich glücklich schätzen sollte, für den Namen Jesu Verfolgung zu leiden, sollte zum Verräther werden am Meister.

Jesus in Jerusalem beim Laubhüttenfeste. 7, 1 bis 10, 21.

Die in diesem Abschnitte erzählten Ereignisse hängen nach Ort und Zeit enge zusammen; der Schauplatz derselben ist Jerusalem, und das Laubhüttenfest der Juden bildet den Mittelpunkt, um den sie sich anreihen. Der große Abschnitt läßt sich in folgende Theile zerlegen:

1. Verhandlungen Jesu mit seinen Brüdern über den Festbesuch, 7, 1—13; 2. Lehrvortrag Jesu im Tempel um die Mitte der Festzeit, 7, 14—36; 3. Ereignisse am letzten Festtage, 7, 37—53; 4. Verhandlung mit der Ehebrecherin, 8, 1—11; 5. Jesus bezeugt sich als das Licht der Welt, 8, 12—59; 6. Heilung des Blindgebornen, 9, 1—42; 7. Parabel vom guten Hirten, 10, 1—21.

Verhandlung über den Festbesuch. 7, 1—13.

V. 1. „Und darnach zog Jesus umher in Galiläa, denn nicht wollte er in Judäa umherwandeln, weil die Juden ihn zu tödten suchten." Die allgemeine, bei Johannes öfters vorkommende (cf. 5, 1) Zeitangabe μετὰ ταῦτα, „darnach" weiset zurück auf Kapitel 6, dessen Ereignisse in die Paschazeit fielen (cf. 6, 4). Weil im folgenden Verse das Laubhüttenfest, welches im Monate October gefeiert wurde, als nahe bevorstehend bezeichnet wird, so dauerte die hier erwähnte Wirksamkeit Jesu in Galiläa ein volles halbes Jahr. Nur die Thatsache einer halbjährigen galiläischen Wirksamkeit Jesu constatirt der Evangelist, ohne indessen etwas Specielles davon mitzutheilen. In diese Zeit sind zu verlegen die von Matthäus 15, 1 bis 18, 35 erzählten Begebenheiten. Weil der Gegensatz der Feinde Jesu immer schärfer hervortrat und zugleich das Ende seiner irdischen Wirksamkeit näher rückte, so benützte der Heiland diese Zeit des Aufenthaltes in Galiläa vorzugsweise dazu, die Apostel im Glauben an seine messianische Würde zu befestigen

und sie tiefer in das Verständniß seines Erlösungswerkes einzuführen, insbesondere um sie auf die bevorstehende Leidenszeit vorzubereiten. Im letzten Jahre seiner messianischen Wirksamkeit begab sich Jesus nur zu einem Hauptfeste, zum Laubhüttenfeste, nach Jerusalem, die beiden anderen, das Paschafest und Pfingstfest, feierte er nicht in der Metropole. Das Verb. περιπατεῖν bezeichnet das Herumwandeln in Ausübung der messianischen Wirksamkeit: „Huc illuc praedicandi causa vagabatur.“ Mald. Während im Griechischen περιπατεῖν mit der Präpos. ἐν construirt ist, hat die Vulgata ambulare in Galilaeam; es soll dadurch das Wandeln durch ganz Galiläa hindurch von einem Orte zum anderen hervorgehoben werden. Cf. Matth. 4, 23. Ueber das Vorhaben der Juden, Jesum zu tödten, cf. 5, 18. 7, 19. Zugleich ist aus diesem Verse klar ersichtlich, daß wir unter den „Juden“ des Evangelisten Johannes die in Judäa und Jerusalem wohnenden Repräsentanten des Judenthums, voran die Synedristen, zu verstehen haben.

V. 2. „Es war aber nahe das Fest der Juden, das Laubhüttenfest.“ Mit dem Worte σκηνοπηγία (σκηνή und πήγνυμι = tabernaculum figere) wurde das dritte Hauptfest der Juden bezeichnet, welches in Folge göttlicher Anordnung (cf. Lev. 23, 34 ff.) jährlich vom 15. bis 21. Tisri (October) gefeiert wurde. Den Namen Laubhüttenfest hatte es daher, weil die Juden während der ganzen Festoctave nicht in den Häusern, sondern in Laubhütten wohnten, welche zu diesem Zwecke auf den Dächern der Häuser und auf öffentlichen Plätzen errichtet wurden. Seiner historischen Beziehung nach sollte es die Juden erinnern an das Wohnen der Väter in Hütten nach der glücklichen Befreiung aus der egyptischen Knechtschaft (cf. Lev. 23, 43); zugleich sollte es aber auch ein jährliches Dankfest für die glücklich vollendete Ernte sein. Es war darum vorzugsweise ein Freudenfest und wurde von den Juden sehr zahlreich besucht (cf. Jos. B. J. II. 19, 1). An die Octave des Laubhüttenfestes reihte sich noch ein Festtag (22. Tisri) als Schluß des Kirchenjahres überhaupt an, der aber nicht mehr zum Laubhüttenfeste gehörte, welches am 21. Tisri seinen Abschluß fand. Cf. Haneberg, Religiöse Alterthümer der Bibel, 671—680; Schäfer 181—183.

V. 3. 4. Die Nähe dieses Festes, an welchem alle männlichen Juden zum Tempelbesuche gesetzlich verpflichtet waren (cf. Exod. 23, 17), gibt den Brüdern Jesu, welche mit der längeren, ausschließlich auf Galiläa beschränkten Wirksamkeit Jesu unzufrieden waren, Anlaß zur folgenden Forderung: „Begib dich von hier (von Galiläa) hinweg, und

gehe nach Judäa, damit auch deine Jünger die Werke sehen, die du thust." Ueber die „Brüder Jesu" cf. die Erklärung zu Matth. 13, 55: Sie hießen Jakobus, Josef, Simon und Judas, und waren Geschwisterkinder Jesu, Söhne einer Maria, Schwester der Mutter des Herrn, und eines gewissen Alphäus (= Klopas). Unter „Jünger" haben wir jene Anhänger Jesu zu verstehen, welche er bei seiner wiederholten Anwesenheit in Jerusalem und Judäa gewonnen hatte, die aber bei der Abreise Jesu in ihrer Heimat zurückblieben. Die sogenannten Brüder stellen Jesum als fortdauernd in seinem Amte thätig hin: „Die Werke, die du thust" (d. h. die du beständig in Galiläa verrichtest). Die Aussage bildet einen Commentar zu den Worten des Evangelisten: Jesus wandelte in Galiläa umher (V. 1), und es bezeugt somit das Evangelium des Johannes nicht bloß ein einfaches längeres Verweilen Jesu in Galiläa, sondern auch eine länger dauernde messianische Wirksamkeit daselbst. Zum richtigen Verständnisse des Folgenden ist noch zu bemerken, daß die Brüder Jesu nicht mit seiner Wirksamkeit an sich, sondern mit dem Orte, wo er sie entfaltet, unzufrieden sind. — Ihre Forderung motiviren die Brüder mit dem allgemeinen Satze: „Denn Niemand thut etwas im Verborgenen und will selbst in Oeffentlichkeit sein." Die Phrase ἐν παῤῥησίᾳ εἶναι (Vulg. in palam esse) hat die Bedeutung „offenkundig sein", d. h. allgemein bekannt und anerkannt sein; Mald.: „celebrari omnium sermonibus". Der Gedanke der allgemeinen Sentenz ist: wer die öffentliche Anerkennung anstrebt, der wählt auch die Oeffentlichkeit zum Schauplatze seiner Thätigkeit. Aus der allgemeinen Sentenz machen nun die Brüder die directe Anwendung auf Jesum mit den Worten: „Wenn du dieses thust, so mache dich selbst der Welt kund." Befremden könnte die Partikel εἰ, „wenn", weil es den Anschein gewinnt, als ob die Brüder selbst daran zweifelten, daß Jesus wirklich Wunderwerke verrichte. Diese Auffassung ist aber durch die ganz bestimmte Aussage in V. 3 völlig ausgeschlossen. Es wird vielmehr εἰ mit dem Indicativ Präs. hier, wie nicht selten, als Folgerungspartikel gebraucht, und steht im Sinne von ἐπεί. Cf. Wil. Grimm zu εἰ. Aus der zweifellosen Thatsache, daß Jesus Wunder wirkt, folgern seine Brüder ihre Forderung. Die ganze Argumentation der Brüder lautet demnach folgendermaßen: Da du zweifellos in Galiläa Wunderwerke verrichtest, und damit bekundest, daß du allgemein als Messias anerkannt werden willst, so mußt du, gemäß dem Grundsatze, daß, wer die öffentliche Anerkennung anstrebt, seine Thätigkeit auch in die Oeffent-

lichkeit verlegt, dich der „Welt“ offenbaren. Unter „Welt“ verstehen die Brüder Judäa und Jerusalem, wo zur Festzeit sich Juden aus der ganzen Welt einfanden; das vom Mittelpunkte des Judenthums ferne gelegene Galiläa galt ihnen als „verborgener“ Ort.

V. 5. Um die Aeußerung der Brüder Jesu zu erklären, fügt der Evangelist erläuternd hinzu: „Denn nicht einmal seine Brüder glaubten an ihn.“ Die Angabe des Evangelisten, daß nicht einmal die Brüder an Jesum glaubten, befremdet um so mehr, als zwei derselben (Jakobus und Judas) dem Apostelkreise angehörten. Cf. die Erklärung zu Matth. 13, 55. Dieses Befremden schwindet aber bei einer richtigen Erklärung der Stelle. Nur dann, wenn der Redezusammenhang strenge festgehalten wird, kann die Frage, worin der Unglaube der Brüder Jesu bestanden habe, richtig beantwortet werden. Bildet nämlich der V. 5 eine Erläuterung zum vorausgehenden Verse, so muß nothwendig die im V. 4 enthaltene Forderung den Schlüssel bilden zu der Erklärung der im V. 5 mitgetheilten Aussage des Evangelisten. Diese Behauptung ist so einleuchtend, daß sie einer Begründung nicht bedarf. Der Zusammenhang ergibt nun Folgendes: Die Brüder sahen, daß Jesus in Galiläa messianische Thätigkeit entfalte; sie glaubten, daß er den Anspruch erhebe, allgemein als Messias anerkannt zu werden; sie glaubten aber auch, daß er der Messias sei, denn nur unter dieser Voraussetzung ist ihre Forderung, Jesus möge sich in Jerusalem offenbaren, erklärbar. Weil aber nach der Meinung der Brüder ein nicht ausgleichbarer Widerspruch bestand zwischen der von ihnen nicht angezweifelten messianischen Thätigkeit Jesu und zwischen dem nach ihrer Vorstellung ganz ungeeignetem Orte, auf welchen er sie so lange beschränkte, so wurden sie in ihrem Glauben, daß Jesus der Messias sei, schwankend, ihr Glaube war ein relatives „Nichtglauben“. So auch Maldonat: „Non quod nullo modo crederent, sed quod non ‚satis‘ crederent.“ Die Forderung der Brüder bekundet ferner, daß ihnen neben dem festen Glauben auch noch der „rechte“ Glaube mangelte; denn sie wollten, Jesus solle sich nach Art und Weise der Menschen auf dem Wege des Aufsehenerregens allgemeine Anerkennung verschaffen. Dieser Forderung lag ohne Zweifel zu Grunde eine noch nicht völlig geläuterte Vorstellung von der Natur des Messiasreiches. Es ist somit der Unglaube der Brüder ein relativer; sie bekundeten noch Mangel an Glaubensfestigkeit und Mangel an rechtem Glauben; ihre Vorstellungen von der Natur des messianischen Reiches bedurften noch der Läuterung, ihr Glaube an die

messianische Würde war noch der Stärkung und Kräftigung bedürftig. — Ganz mit Unrecht berufen sich ältere (z. B. Maldonat) und neuere Exegeten auf diese Stelle als Beweis für die Behauptung, daß keiner von den Brüdern Jesu dem Apostelkreise angehört habe. Da Jesus seine Apostel öfters ihrer Kleingläubigkeit wegen tadeln mußte (cf. Matth. 14, 31), da er ferner um fast dieselbe Zeit, in welche uns hier Johannes versetzt, den Aposteln (mit Ausnahme des Petrus, Jakobus und Johannes) Unglauben vorwarf (Matth. 17, 20), und da endlich die Apostel noch ganz unmittelbar vor der Himmelfahrt Christi ungeläuterte Vorstellungen von der Natur des messianischen Reiches verriethen (cf. Act. 1, 6), so ist es durchaus unzulässig, aus der Bemerkung des Evangelisten Johannes den Schluß zu ziehen, daß kein Bruder Jesu dem Apostelcollegium angehört habe.

V. 6. Antwort Jesu auf die Forderung der Brüder: „Meine Zeit ist noch nicht da, eure Zeit aber ist immer bereit." Der Ausdruck „meine Zeit" wird verschieden erklärt; contextgemäß kann er aber nur die Zeit des Offenbarwerdens Jesu in Jerusalem, d. h. die Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu als des Messiaskönigs der Juden, bezeichnen. So Cyrillus und die meisten neueren Erklärer. Der Zeitpunkt, wann Jesus öffentlich in Jerusalem als Messias auftreten und als solcher seinen Einzug halten sollte, war von Gott bestimmt, und hing nicht vom Willen der Menschen ab. Wie die evangelische Geschichte lehrt, dauerte es noch ein volles halbes Jahr, bis dieser von Gott festgesetzte Zeitpunkt kam; am Palmsonntage erfolgte der feierliche messianische Einzug, der in dem Gange nach Golgatha seinen Abschluß fand. Griechische Exegeten (Chrys., Theophyl., Euthym.) verstehen die Worte „meine Zeit" von der Leidenszeit Jesu und auch Maldonat hält diese Auffassung für die richtige. Nur insoferne ist diese Beziehung zulässig, als an den feierlichen Einzug des Messias-Königs sich unmittelbar seine Leidenszeit anschloß. „Eure Zeit", d. h. die Zeit nach Jerusalem zu reisen und dort öffentlich vor allem Volke aufzutreten, ist immer bereit.

V. 7. Erklärung, warum die Brüder zu jeder Zeit in Jerusalem ohne Gefahr offen auftreten können, nicht aber Jesus: „Nicht kann die Welt euch hassen; mich aber haßt sie, weil ich Zeugniß ablege über sie, daß ihre Werke böse sind." Es bezeichnet οὐ δύναται (non potest) eine moralische Unmöglichkeit: die der sündhaften Welt zugekehrten und darum von Gott abgekehrten Menschen (= κόσμος) können die Brüder Jesu nicht hassen, weil diese in ihren Anschauungen und Bestrebungen

noch vielfach mit ihnen übereinstimmen. Das Gegentheil davon (= δέ) findet bei Jesus statt, und zwar darum, weil er nicht bloß mit der sündhaften Welt nicht übereinstimmt, sondern weil er positiv über sie ein Verdammungsurtheil ausspricht. Die Phrase μαρτυρεῖν περί τινος, „von Jemanden Zeugniß ablegen", die sonst gewöhnlich im guten Sinne gebraucht wird, ist hier im ungünstigen Sinne zu fassen (cf. Cremer); der Inhalt des Zeugnisses, das Jesus über (gegen) die Welt ablegt, lautet: ihre Werke sind böse. Die Lehre Jesu, sein ganzes Wirken, besonders sein Kreuzestod waren ein Zeugniß gegen die Welt, und bekundeten, daß die Werke der Menschen sündhaft waren.

V. 8. „Gehet ihr hinauf zu (diesem) Feste; ich gehe nicht hinauf zu diesem Feste, weil meine Zeit noch nicht erfüllt ist." Das Pronomen ταύτην der Recepta im ersten Verstheile ist zwar schwach bezeugt (א..., Vulg.), dürfte aber als überflüßig weggelassen worden sein. Schwierigkeiten bietet die bestimmte Erklärung Jesu: οὐκ ἀναβαίνω, „ich gehe nicht hinauf", weil gleich V. 10 von einer Reise Jesu zum Feste berichtet wird. Wenngleich durch griechische Handschriften (BLTX ...) die Leseart οὔπω (= nondum) stark bezeugt ist, so ist doch das auch hinlänglich (אDKM, Versionen [auch Vulg.] und Väter) verbürgte οὐκ um so mehr festzuhalten, weil οὔπω als eine mit Rücksicht auf V. 10 vorgenommene Correctur sich verräth. Wie ist aber diese Erklärung gegen die Festreise mit dem nachfolgenden Berichte über den Festbesuch vereinbar? Schon Porphyrius hat nach Hieronymus (adv. Pelag. II. 17) Jesum auf Grund unserer Stelle der Lüge und Unbeständigkeit beschuldigt: Iturum se negavit, et fecit quod prius negaverat. Latrat Porphyrius, inconstantiae et mutationis accusat. Den einzig richtigen Grundsatz, der zur Lösung dieser Schwierigkeit führt, spricht Maldonat mit den Worten aus: „Credo ego, Christum ex cognatorum suorum opinione locutum esse", d. h. wir müssen festhalten, daß Jesus bestimmt und entschieden einen Festbesuch im Sinne seiner Brüder zurückweiset. So auch Luthardt. Diese wollten aber einen Festbesuch nicht um der Festfeier wegen, sondern darum, weil nach ihrer Meinung die Festzeit für Jesum der geeignete Moment war, öffentlich als Messias aufzutreten und sich allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Wies aber Jesus einen „Festbesuch" im Sinne seiner Brüder zurück, so ergab sich als natürliche Folge, daß er auch die „Festreise" nach dem Wunsche seiner Verwandten zurückwies, d. h. Jesus erklärte, daß er nicht zugleich mit seinen Brüdern, und zwar in einem gewöhnlichen Karawanen-

zuge, welcher feierlich in die Hauptstadt einzog, zum Feste hinaufreise; denn gerade bei dieser Gelegenheit sollte nach dem Wunsche der Brüder die Selbstdarstellung Jesu als des Messias eingeleitet werden. Jesus weiset demnach mit den Worten: „ich reise nicht hinauf zu diesem Feste" zurück: 1. einen Festbesuch in der Absicht, um bei dieser Gelegenheit sich öffentlich und feierlich als Messias darzustellen; 2. eine Festreise im gewöhnlichen Karawanenzuge, der dazu hätte dienen sollen, die feierliche Selbstdarstellung des Messias herbeizuführen. Diese Auffassung der Erklärung Jesu wird gefordert durch die vorhergehende Verhandlung, und für die Richtigkeit derselben spricht das Nachfolgende. Daß Jesus zunächst nur einen Festbesuch im Sinne seiner Brüder negirt, ergibt sich zweifellos aus dem motivirenden Satze „denn meine Stunde ist noch nicht erfüllt"; denn Jesus kann nur die Zeit (Stunde) seiner Selbstoffenbarung als Messias im Auge haben, welche nach göttlicher Bestimmung erst mit dem nächsten Osterfeste gekommen war. Wenn der Evangelist ferner berichtet (V. 10), daß Jesus nicht öffentlich, sondern wie im Verborgenen hinaufreiste, so liegt darin eine Bestätigung für die Richtigkeit der Erklärung, daß Jesus sich hier gegen eine Festreise im großen Karawanenzuge ausspricht. — Jene Erklärung, welche das Präsens ἀναβαίνω betont = „ich reise (jetzt) nicht hinauf" (so Chrys., Bisping, Olsh. u. A.), ist nach meinem Dafürhalten nicht unrichtig, aber einseitig. Andere Erklärer legen den Nachdruck auf ἑορτήν: der Heiland weise ab einen Festbesuch, aber nicht eine Reise nach Jerusalem gelegentlich des Festes. So Ammonius, Cyrill., auch theilweise August.

V. 9. 10. „Da er dies gesprochen hatte, blieb er selbst in Galiläa. Als aber seine Brüder hinaufgezogen waren, da ging auch er zum Feste, nicht öffentlich, sondern wie im Verborgenen." Wie lange Jesus in Galiläa zurückblieb, ergibt sich aus der folgenden Bemerkung: bis zur erfolgten Abreise der Brüder. Die Art und Weise, wie Jesus nach Jerusalem reiste, drückt der Evangelist zuerst negativ aus: „nicht öffentlich", d. h. nicht wie die Festreise gewöhnlich geschah, in einem Karawanenzuge, dann positiv: „wie (ὡς ist hinlänglich verbürgt) im Verborgenen", d. h. nur von wenigen Begleitern, wahrscheinlich von den Aposteln, umgeben.

V. 11—13. Der Evangelist berichtet die verschiedenen Ansichten, die in Jerusalem über die Person Jesu geltend gemacht wurden: „Die Juden nun suchten ihn an dem Feste und sagten: wo ist jener?" Unter „Juden" haben wir die vornehmen, Jesu besonders feindlich gesinnten Bewohner von Jerusalem zu verstehen, voran die Synedristen: „Ju-

daeos vocat evangelista Jerosolymitanos cives, neque eos quidem omnes, sed primores, sacerdotes, scribas et Pharisaeos.“ Mald. Die Absicht, in welcher die Juden Jesum suchten, erhellt aus dem Contexte (V. 13. 25, cf. 5, 16): Es war das Bestreben, ihn gefangen zu nehmen und zu tödten. In der Frage „wo ist jener?“ (ἐκεῖνος steht verächtlich) offenbart sich Haß und Verachtung zugleich. — „Und es war über ihn viel Gerede in der Volksmenge; die Einen sagten: er ist gut; Andere aber sagten: nein, er verführt das Volk.“ Mit γογγυσμός wird das leise Gerede bezeichnet, das man unter sich führte. Zum Unterschiede von den „Juden“ bezeichnet der Evangelist die Volksmenge mit ὄχλος (Vulg. turba), wobei vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich, an die Festpilger aus Galiläa zu denken ist. Auch die Volksmenge war Jesu nicht durchgehends günstig gestimmt; vielmehr theilte ein Theil derselben die Ansicht der Synedristen, daß Jesus ein Verführer, und somit seine Anhänger Verführte seien (cf. V. 47). — „Niemand aber redete offen über ihn, aus Furcht vor den Juden.“ Gewöhnlich wird οὐδείς auf den Jesu günstig gesinnten Theil der Volksmenge bezogen. So August., Mald., Maier u. A. Dagegen beziehen viele neuere Exegeten (z. B. Brückner, Meyer, Keil, Bisping) οὐδείς auf beide Theile der Volksmenge; Niemand habe gewagt, sein Urtheil über Jesus frei abzugeben, weil das Synedrium sich noch nicht officiell ausgesprochen hatte. Aber die feindselige Gesinnung der Synedristen war so offenkundig, daß ganz gewiß Niemanden die Furcht vor ihnen zurückhielt, offen sein ungünstiges Urtheil über Jesus auszusprechen.

Lehrvortrag Jesu im Tempel um die Mitte der Festzeit. 7, 14—36.

Der Heiland lehrt den göttlichen Ursprung seiner Lehre und weiset hin auf die Mittel, um zur Erkenntniß der Göttlichkeit seiner Lehre zu gelangen (14—19), er vertheidigt die von den Juden angefochtene Sabbatheilung (20—24), er bezeugt, daß er selbst göttlichen Ursprunges sei und himmlische Sendung besitze (25—30), und weiset hin auf sein bevorstehendes Scheiden, womit der Heiland für alle Zeit seine gnadenvolle Gegenwart den Juden entzogen hat (31—36).

V. 14. „Als aber schon die Mitte des Festes war (= τῆς ἑορτῆς μεσούσης), ging Jesus in den Tempel und lehrte.“ Da das Laubhüttenfest acht Tage dauerte, so haben wir wahrscheinlich an den vierten Tag der Festoctave, d. h. an den 18. Tisri zu denken. Der Evangelist

hebt nur hervor, wann Jesus sich in den Tempel begab, um zu lehren; über die Zeit seiner Ankunft in Jerusalem berichtet er nichts. Der evangelische Bericht macht aber den Eindruck, daß Jesus erst nach Beginn der Festfeier in Jerusalem eintraf; andere Exegeten meinen aber, Jesus sei schon vor dem Beginne des Festes in Jerusalem eingetroffen, habe sich aber bis in die Mitte der Festzeit verborgen gehalten.

V. 15. Das Lehren Jesu im Tempel erregt die Verwunderung der Juden und veranlaßt sie zur Bemerkung: „Wie versteht dieser Schriftgelehrtheit, da er kein Schüler war?“ Die Bezeichnung „Juden“ steht hier in derselben Bedeutung, wie im V. 11. Das Substantiv γράμματα (Vulg. literae) wird, weil der Artikel fehlt, gewöhnlich nicht in der engeren Bedeutung „heilige Schriften“, sondern in weiterer Bedeutung „Wissenschaft“ gefaßt. Weil aber bei den Juden Wissenschaft und Schriftgelehrtheit identisch waren, so bezeichnet hier γράμματα der Sache nach die heiligen Schriften. Cf. Schegg in den Anmerkungen zur Stelle. Das Verb. μανθάνειν (discere) steht in der Bedeutung „studiren“, als Schüler einen gelehrten Unterricht empfangen in einer Rabbinenschule. So hoch stand der Schulunterricht bei den jüdischen Rabbinen, daß man an dem Satze festhielt: Wenn du auch ein großer Weiser bist, so ist doch ein großer Unterschied zwischen dem, was man durch sich selbst und dem, was man von einem Lehrer lernt. Cf. Wünsche, neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien. Es ist sicher, daß nicht der Inhalt des Lehrvortrages Jesu an sich das Befremden der Juden erregte; denn diese hatten, wie für seine Person nur Haß, so für seine Lehre nur Verachtung. Sie verwunderten sich vielmehr entweder darüber, daß Jesus es wagte, im jüdischen Heiligthume als Lehrer aufzutreten, oder darüber, daß er bei dieser Gelegenheit Lehrtüchtigkeit bekundete, ohne sich in einer Schule zu einem Lehrmeister herangebildet zu haben. Maldonat: „Quia orationem ejus non vulgarem, sed doctam et litteratam esse videbant, mirabantur.“ Die zweite Auffassung entspricht mehr dem Contexte und ist darum vorzuziehen. Wenn Jesus die Verwunderung seiner ärgsten Feinde erregt, so liegt darin ein Beweis für den überwältigenden Eindruck seiner Rede. Zugleich gibt dieser Vers den Schlüssel zur richtigen Beurtheilung des muthlosen Verhaltens der Synedristen gegen Jesus, welches sogar den Spott der Bewohner von Jerusalem herausforderte (V. 25. 26).

V. 16. In seiner Antwort bezeugt Jesus den göttlichen Ursprung seiner Lehre: „Meine Lehre ist nicht meine, sondern (sie ist Lehre)

dessen, der mich gesandt hat." Die Worte „meine Lehre" sind in dem Sinne zu fassen: Die Lehre, welche ich euch verkünde: suam (doctrinam) vocat, quam docebat. Mald. Eine doppelte Erklärung findet die Aussage Jesu „non est mea", je nachdem man annimmt, daß Christus als Mensch oder als Gottessohn spricht. Im ersten Falle ist zu erklären: Die Lehre, welche ich verkünde, ist nicht meine, d. h. nicht die Lehre eines bloßen Menschen, wie ihr meint, sondern die Lehre meines Senders, die Lehre Gottes. Cf. V. 17. So Toletus, Maier u. A. Nach der zweiten Auffassung ist der Gedanke folgender: Die Lehre, welche ich euch vortrage, ist nicht meine, nämlich in dem Sinne, als ob sie von mir allein käme, in mir allein ihre Quelle hätte, sondern sie ist zugleich Lehre meines Senders; denn ich als wesenhafter Gottessohn habe vom Vater, meinem Sender, mit der göttlichen Wesenheit auch die göttliche Wahrheit empfangen. So Chrys. (aber nicht durchgehends), Cyrill. Alex., August., Reischl, Laurent u. A. Ich möchte mich für die zweite Auffassung vorzugsweise aus dem Grunde entscheiden, weil Jesus, wenn er von seiner Sendung spricht, sich als den Gesandten κατ᾽ ἐξοχήν, als den Messias, als den Sohn Gottes hinstellt. Cf. 5, 36. Zum Gedanken ist noch zu vergleichen die Erklärung zu 5, 19: Wie nämlich Jesu Werke zugleich Werke seines Vaters sind, so ist seine Lehre nothwendig auch Lehre Gottes.

V. 17. 18. Der Heiland gibt zwei Mittel an, durch welche der Mensch zur Erkenntniß gelangen kann, daß die von ihm verkündete Lehre göttlichen Ursprunges sei. Erstes Mittel: „Wenn jemand seinen (d. h. Gottes) Willen thun will, so wird er in Betreff der Lehre erkennen, ob sie aus Gott ist, oder ob ich von mir selbst her spreche." Das Verb. θέλειν bezeichnet sowohl die innere Empfänglichkeit des menschlichen Willens für den göttlichen, als auch die Bereitwilligkeit von Seite des Menschen, den erkannten Willen Gottes zu thun. Sehr verschieden wurde und wird der Ausdruck θέλημα αὐτοῦ erklärt. Cf. Han. Schegg. Man versteht darunter entweder den Willen Gottes, wie er im A. T. verkündet ward (Keil), oder den Willen Gottes, wie ihn Jesus, der Gesandte Gottes offenbarte (Luthardt), oder endlich ganz allgemein den Willen Gottes, wie er durch die positive Gottesoffenbarung überhaupt und durch das natürliche Sittengesetz (die Stimme des Gewissens) sich den Menschen zu erkennen gibt (Ad. Maier, Meyer). Für die letzte Auffassung spricht der Wortlaut und der factische Sachverhalt. Wer nur innere Empfänglichkeit besitzt für den Willen Gottes und Bereit-

willigkeit, denselben in seinem sittlichen Leben zu verwirklichen, der kommt auf diesem Wege zur Erkenntniß der Göttlichkeit der Lehre Christi. Es ist dieses erste Criterium entlehnt dem Wesen und den Wirkungen der Lehre Christi, welche eine Offenbarung des Willens Gottes ist. Wer Christi Lehre gläubig aufnimmt und in seinem Leben zu verwirklichen (= facere) ernstlich bestrebt ist, der wird aus den Wirkungen, die sie hervorbringt, zur Erkenntniß ihres göttlichen Ursprunges kommen. Mit anderen Worten können wir das Argument für die Göttlichkeit der Lehre Jesu, auf welches hier verwiesen wird, folgendermaßen formuliren: Die sittliche Umgestaltung, welche das Leben nach der Lehre Christi im Menschen bewirkt, ist der bündigste Beweis für den göttlichen Ursprung dieser Lehre. Schon die alten Apologeten haben sich dieses Argumentes bedient zum Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums. — Das zweite Argument für die Göttlichkeit der Lehre Christi liegt in dem Verhalten Christi gegen Gott. Die Worte: „wer von sich her redet, der sucht die eigene Ehre" enthalten einen allgemeinen Erfahrungssatz. Die dem Evangelisten Johannes geläufige Redensart ἀφ' ἑαυτοῦ λαλεῖν = „von sich her reden", bezeichnet einen solchen Menschen, der Selbsterfundenes verkündet, auf seine eigene Auctorität hin als Lehrer auftritt, der keine höhere Sendung hat, aber eine solche zu haben behauptet. Cf. Grimm unter ἀπό. Ein solcher Lehrer hat nur die eigene Ehre im Auge. — Von dem allgemeinen Erfahrungssatze macht nun Jesus die gegensätzliche (= δέ) Anwendung auf sich mit den Worten: „Wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist wahrhaftig und Ungerechtigkeit ist nicht in ihm." Diese Aussage lautet zwar auch allgemein, aber sie ist in ganz specieller Beziehung auf Christum gesprochen und zu erklären: „Nunc proprie de se loquitur (Christus)." Mald. Der Heiland sagt nun von sich aus, daß er die Ehre seines Senders (Gottes) suche, daß sein ganzes Thun Gott gelte, die Verherrlichung Gottes bezwecke. Jesus nennt hier Gott seinen Sender (qui misit me), um anzudeuten, daß ihm schon vermög seiner Stellung als eines Gottgesandten die Aufgabe obliege, den Willen Gottes auszuführen (cf. 6, 38), und damit die Ehre Gottes anzustreben. Einen eigentlichen Beweis für diese Aussage bringt Jesus nicht vor, weil sein öffentliches Wirken in Mitte der Juden selbst ein unanfechtbarer Beweis für die Wahrheit seiner Aussage war. Jesus folgert nun aus der unbestreitbaren Thatsache seines nur auf die Ehre Gottes abzielenden Wirkens, daß er „wahrhaftig" sei und daß keine „Ungerechtigkeit" in ihm

sei. Versuchen wir zum vollen Verständnisse des Verses die einzelnen Sätze desselben in die Form eines Syllogismus zu bringen, so stellt sich derselbe folgendermaßen dar. Obersatz (dem Gedanken nach): Wer die eigene Ehre sucht, redet von sich her; Untersatz: Ich strebe nur die Ehre meines Senders (Gottes Vaters) an; Schlußsatz (dem Gedanken nach) = also rede ich nicht von mir, sondern von meinem Sender her, d. h. ich verkünde nicht Menschliches, sondern nur Göttliches. Statt aber dem Schlußsatze mit Rücksicht auf den Obersatz die hier angedeutete Form zu geben, folgert der Heiland aus den vorhergehenden Prämissen seine Wahrhaftigkeit, weil darauf der Nachdruck liegt; denn die Lehre Christi muß der Mensch im letzten Grunde darum als göttliche annehmen, weil Christus, der Wahrhaftige, selbst sie als göttliche bezeugt hat. Das Adjectiv ἀληθής (verax) wird näher bestimmt durch die beigesetzte negative Aussage: Er ist wahrhaft und darum frei von jeder Unredlichkeit, die den Menschen zu täuschen sucht (= ἀδικία). Cf. Wil. Grimm. Wir können nach diesen Bemerkungen das zweite Argument in folgender Weise formuliren: Das ganz der Ehre Gottes gewidmete Wirken Jesu ist ein Beweis seiner Wahrhaftigkeit, und darum zugleich ein Beweis der Wahrheit seines Zeugnisses, daß seine Lehre göttlich sei. Es enthält dieser Vers eine eindringliche Mahnung an den Priester, den Gesandten Gottes, in seinem Wirken nur die Ehre Gottes anzustreben.

V. 19. Dieser Vers hängt enge mit den beiden vorausgehenden Versen zusammen; denn der Heiland schildert die Juden nach ihrer sittlichen Verfassung, welche der Grund war, daß sie nicht bloß die Göttlichkeit seiner Lehre nicht erkannten, sondern sogar ihn selbst, den Verkünder dieser Lehre, zu tödten suchten. Der Fragesatz: „Hat nicht Moses euch das Gesetz gegeben?" charakterisirt das Gesetz Mosis als Ausdruck des göttlichen Willens; denn da Moses, der Gesandte Gottes (cf. Num. 16, 18), das Gesetz gegeben (vermittelt) hat, so ist sein Inhalt Offenbarung des göttlichen Willens. Mit den Worten: „Und Niemand von euch erfüllt das Gesetz" geht Jesus zum directen Angriffe auf seine Gegner über, indem er den gegen ihn erhobenen Vorwurf der Gesetzesübertretung auf sie zurückwälzt. Den Vorwurf der allgemeinen Gesetzesübertretung begründet Jesus durch den Hinweis auf ein bestimmtes gesetzwidriges Bestreben der Juden: „Warum suchet ihr mich zu tödten?" welches direct gegen den in Exod. 20, 13 verzeichneten Willen Gottes verstieß. — Tischendorf setzt nach dem ersten νόμον (legem) das Frage-

zeichen und faßt den zweiten Satz als einfache Aussage; die Vulgata setzt erst nach dem zweiten Satze das Fragezeichen.

V. 20. Die von Christo erhobene schwere Anschuldigung veranlaßt die „Volksmenge" zur befremdenden Aeußerung: „Einen Dämon hast du; wer sucht dich zu tödten?" Das Substantiv ὄχλος (Vulg. turba) steht im Gegensatze zu οἱ Ἰουδαῖοι (cf. V. 15) und bezeichnet die vorzugsweise aus Festpilgern bestehende Volksmenge, welche zwar nicht ganz (cf. V. 12), aber doch in der überwiegenden Mehrzahl Jesu günstig gesinnt war. Diese weiß nichts um die Mordpläne der Synedristen gegen Jesus, darum glaubt sie seine Worte als Aeußerung eines Verrückten auffassen zu müssen. Die Phrase δαιμόνιον ἔχειν bezeichnet zunächst einen Besessenen, dann überhaupt einen solchen Menschen, der nicht bei Sinnen ist. Mit Unrecht verstehen ältere Exegeten unter ὄχλος die Synedristen, welche in kecker Heuchelei sich unschuldig gestellt hätten, als sie ihr Vorhaben entdeckt sahen. Cf. Mald. zur Stelle.

V. 21. Antwort Jesu: „Ein Werk habe ich gethan und alle wundert ihr euch darüber." Vorerst ist hier die Frage zu beantworten, womit διὰ τοῦτο (Vulg. propterea) zu verbinden ist. Die Mehrzahl der griechischen Handschriften (DEGH...), ferner Versionen (auch Vulg.) und Väter haben die Worte in Verbindung mit dem folgenden Verse, Lachm. und Treg. verbinden sie nach MX mit θαυμάζετε; Tischend., der in den früheren Ausgaben schwankte, hat διὰ τοῦτο in seiner edit. octava nach א ganz gestrichen. Am natürlichsten ist die Verbindung mit θαυμάζετε. So Theophyl., Mald., die meisten Neueren, unter den Katholiken Klee, Maier, Bisping, Han. Schegg. Der Heiland hat im Auge die 5, 2 ff. erzählte Krankenheilung am Sabbate, welche bei den Juden allgemeinen Anstoß erregte (= θαυμάζειν, Mald. = offendi). Die Construction von θαυμάζειν mit διά ist zwar nicht häufig, kommt aber sowohl im N. T., als auch in der Profangräcität vor. Cf. Schegg in den Anmerkungen zur Stelle und Wil. Grimm. — Da Jesus hier Antwort gibt auf die Bemerkung der Volksmenge, die ihm zum größten Theile günstig gesinnt war, so ist mit Recht die Frage aufgeworfen worden, wie er denn gegen diese eine so schwere Anklage erheben konnte? Darauf antwortet gut Maldonat: „Non accusat singulos; sed accusat genus universum."

V. 22. 23. Jesus hat seine Sabbatheilung schon früher (cf. 5, 17 ff.) ausführlich vertheidigt und dargethan, daß ein Angriff gegen dieselbe im letzten Grunde ein Angriff gegen Gott sei. Weil aber die

Gegner Jesum gerade um dieser Sabbatheilung willen beständig nach dem Leben strebten (cf. 5, 16), so kommt der Heiland jetzt nochmals darauf zurück. Die Vertheidigung geschieht jetzt in der Weise, daß Jesus zeigt, ein Angriff gegen seine Sabbatheilung involvire einen Angriff gegen das mosaische Gesetz. Im V. 22 wird das Gesetz bezüglich der Beschneidung angeführt: „Moses gab euch die Beschneidung — nicht als ob sie von ihm wäre, sondern von den Vätern — und an einem Sabbate beschneidet ihr den Menschen." Der in Parenthese zu lesende Satz οὐχ ὅτι . . . (non quia . . .) hebt hervor, daß die Beschneidung nicht erst durch Moses eingeführt wurde, da sie schon viel früher dem Patriarchen Abraham als Bundeszeichen gegeben ward. Cf. Genes. 17, 10. Am Sabbate wurde die Beschneidung in dem Falle vorgenommen, wenn der achte Tag nach der Geburt, an welchem sie dem Gesetze gemäß zu geschehen hatte (Lev. 12, 3), auf einen Sabbat fiel. Der Grundsatz der jüdischen Rabbinen lautete: Sowohl die Heilung eines lebensgefährlichen Kranken, als auch die Beschneidung verdrängen die Sabbatfeier. Cf. Wünsche, Neue Beiträge zur Erklärung der Evangelien. Zu οὐχ ὅτι cf. die Erklärung bei 6, 46. — Durch einen Schluß a minori ad majus weiset nun Jesus den Unwillen der Juden wegen seiner Sabbatheilung als völlig unberechtigt zurück: „Wenn nun die Beschneidung empfängt ein Mensch an einem Sabbate, damit nicht (= ἵνα μή) gebrochen werde das Gesetz Mosis (d. h. jene Gesetzesbestimmung, welche die Beschneidung am achten Tage fordert), zürnet ihr mir, daß ich einen ganzen Menschen gesund gemacht habe an einem Sabbate?" Die Heilung des Gichtbrüchigen nennt Jesus eine Gesundmachung des „ganzen Menschen", entweder weil die Paralyse den ganzen Leib krank gemacht hatte, und mit der Befreiung von derselben die Gesundheit des ganzen Leibes wieder erlangt wurde, oder, weil Jesus nicht bloß den Leib von der Paralyse, sondern auch die Seele von der Krankheit der Sünde geheilt hatte. So August., Corn. a Lap.: „Totum hominem, hoc est, corpus integrum et animam sanavit." Wie ferner die Antithese hinlänglich andeutet, stellt Jesus auch die Beschneidung als Heilung dar, aber nur als Heilung eines Theiles (Gliedes) am menschlichen Leibe, und zwar entweder wegen der mit der Beschneidung verbundenen Heilung der Wunde, oder, was wahrscheinlicher ist, wegen der geistigen Bedeutung der Beschneidung, welche die Entfernung und Wegnahme alles Unheiligen und alles Unreinen aus dem Gebiete der Zeugung symbolisirte. Ueber die Bedeutung der Beschneidung cf. Haneberg, Re-

ligiöse Alterthümer, p. 17—20, Schegg im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, I. 863 ff. — Diejenigen Exegeten, welche διὰ τοῦτο mit der Vulgata zu V. 22 ziehen, erklären verschieden. Am einfachsten ist es, nach διὰ τοῦτο eine Ergänzung aus dem Contexte einzufügen: Deßwegen (weil ihr nämlich Anstoß nehmet an einer Sabbatheilung, will ich mich zu meiner Rechtfertigung auf folgende Thatsache berufen)... Cf. Corn. a Lap.

V. 24. Nachdem Jesus an einem concreten Beispiele die Ungerechtigkeit der Juden beim Richten seiner Person und seines Thuns dargethan hat, schärft er ihnen jetzt negativ und positiv die Norm ein, die sie beim Richten überhaupt festhalten müssen: „Richtet nicht nach dem Scheine, sondern richtet das gerechte Gericht." Das Verb. κρίνειν bezeichnet „ein Urtheil fällen". Dieses soll nicht geschehen κατ᾽ ὄψιν = nach dem Gesichte, d. h. nach dem äußeren Scheine einer Person oder Handlung. Wer nach dem äußeren Scheine richtet, der ist ein parteiischer Richter und sein Urtheilsspruch ist ein ungerechter. Cf. Maldonat zur Stelle. Zur Redensart „nach dem Scheine (dem Angesichte) richten" cf. noch Wünsche, N. Beiträge... Dagegen sollen sie „das gerechte Gericht richten", d. h. beim Richten frei von aller Parteilichkeit verfahren, nur die Gerechtigkeit im Auge haben, und so einen gerechten Urtheilsspruch fällen. Unerläßliche Vorbedingung dazu ist, daß der Richter nicht auf den Schein einer Handlung, sondern auf die Absicht sieht, mit welcher sie verrichtet wurde, daß er das Gesetz nicht nach einer oberflächlichen Auslegung, sondern nach seinem wahren Geiste handhabt. Diese an die Juden gerichtete Mahnung enthält zugleich eine scharfe Verurtheilung ihres bisherigen Verhaltens gegen Jesum.

V. 25—27. Aeußerung einiger Bewohner von Jerusalem über Jesum: „Da sprachen einige von den Jerusalemern: Ist nicht dieser es, den sie zu tödten suchen? Und siehe, er redet frei und nichts sagen sie zu ihm. Es haben doch wohl nicht die Oberen wirklich erkannt, daß dieser der Messias ist?" Durch die Partikel οὖν (ergo) wird diese Aeußerung aus dem Vorhergehenden gefolgert; sie ist veranlaßt, einerseits durch das entschiedene Auftreten Jesu im Tempel, insbesondere durch sein scharfes Urtheil über die Juden (cf. V. 19. 24), andererseits durch die muthlose Zurückhaltung seiner Gegner (V. 26): „Non solum nihil illi faciunt, sed ne dicunt quidem." Mald. Die Redenden werden bezeichnet durch „Einige von den Jerusalemern", und sind wohl zu unterscheiden von der „Volksmenge" (cf. V. 20) und von

den „Juden" (Synedristen, cf. V. 15): Es sind solche Bewohner von Jerusalem, die im Unterschiede von der Volksmenge (cf. V. 20) um die Mordpläne der Synedristen genau wissen und die selbst Jesu nicht günstig gestimmt sind (cf. V. 27). Das Subject zu „welchen sie zu tödten suchen" ergibt sich bestimmt aus dem Contexte: sie, die Synedristen. V. 26. Cf. V. 11. Diese höhnen die muth- und rathlosen Synedristen mit der Frage: „Doch wohl nicht haben die Oberen in Wahrheit erkannt...?" Sie wollen sagen: So unerklärbar ist das jetzige Verhalten der Synedristen, welche Jesu zu tödten suchen, daß man auf die Meinung kommen könnte, sie hätten ihn als den Messias erkannt. Die Bewohner von Jerusalem wollten nur ihrem Unmuthe über das Verhalten der Führer der Gegner Jesu Ausdruck geben; in Wahrheit haben sie aber ein Zeugniß abgelegt von der Majestät der Persönlichkeit Jesu und von der Macht seines Wortes. — Ihr eigenes Urtheil über die Person Jesu drücken diese Bewohner von Jerusalem mit den Worten aus: „Allein von diesem wissen wir, woher er ist; wenn aber Christus kommt, so weiß Niemand, woher er ist." Jesus ist ihnen darum nicht der Messias, weil sie seine Herkunft genau wissen (cf. 6, 42), und weil damit ihre Meinung im Widerspruche steht, daß die Herkunft des wahren Messias unbekannt sein werde. Hier ist eine doppelte Frage zu beantworten: 1. In welchem Sinne schrieb man dem Messias eine unbekannte Herkunft (= πόθεν) zu? und 2. wie kam man zu dieser Vorstellung? An sich kann πόθεν (unde) sowohl vom Geburtsorte als auch von den Eltern gefaßt werden (cf. Wil. Grimm); weil aber der prophetischen Verheißung gemäß der Messias, als Nachkomme Davids, in Bethlehem geboren werden sollte (Mich. 5, 2, Matth. 2, 6) und diese Verheißung bei den Juden hinlänglich bekannt war (cf. 7, 42), so ist hier πόθεν als Bezeichnung der nächsten Familienzugehörigkeit zu fassen: „parentes proximos", Corn. a Lap. Die weitere Frage, wie sich unter den Juden die Vorstellung bildete, man werde von der nächsten Herkunft des Messias, von seinen Eltern nichts wissen, wird verschieden beantwortet. Wahrscheinlich bildete sich dieselbe im Anschlusse an jene Prophetenworte, welche den göttlichen Ursprung des Messias aussagen (Jes. 53, 8, Mich. 5, 2). Eine Weiterbildung dieser Vorstellung dürfte die allerdings einer späteren Zeit angehörende Sage sein, daß der Messias nach seiner Geburt in Bethlehem eine Zeit lang verborgen bleiben, und dann ganz unerwartet aufstehen werde. Rabbi Sera erklärte: Drei stellen sich ganz unerwartet ein, der Messias, ein guter Freund

und ein Scorpion. Cf. Wünsche, ferner Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, p. 434 ff., Ad. Maier und Wilh. Meyer zur Stelle.

V. 28. 29. Das Urtheil der Bewohner von Jerusalem veranlaßt (= οὖν, ergo) Jesum, von seinem göttlichen Ursprunge, von seiner messianischen Sendung und von seiner Bedeutung für die Juden Zeugniß abzulegen. Mit den Worten: „Da rief nun Jesus im Tempel lehrend und sprach" führt der Evangelist das nachfolgende wichtige Selbstzeugniß Jesu nachdrucksvoll ein: „Docens, Christum et clarissima voce et in loco frequentissimo dixisse . . . ne quis posset ignorare." Mald. Die Aussage Jesu: „Sowohl kennet ihr mich, als auch wisset ihr, woher ich bin" ist mit August., Rupert, Corn. a Lap. u. A. als eine Concession von Seite Jesu an die Juden aufzufassen; der Heiland gesteht den Juden zu, daß sie ihn nach seiner menschlichen Seite kennen und daß ihnen seine irdische Herkunft bekannt ist. Der Folgerung, welche die Juden aus dieser Kenntniß der äußeren Verhältnisse Jesu zogen (cf. V. 27), setzt der Heiland das Zeugniß von seinem himmlischen Ursprunge, von seiner göttlichen Sendung entgegen: „Und ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern wahrhaftig ist, der mich gesandt hat, welchen ihr nicht kennet." Die Redeweise „von sich selbst kommen" steht parallel mit „von sich her sprechen" (cf. V. 18) und bezeichnet ein Auftreten als Lehrer im eigenen Namen, ohne höhere Sendung und Vollmacht, jedoch mit dem Vorgeben, eine höhere Sendung zu haben. Cf. 5, 43. Ein solches Kommen ist das Charakteristikon der falschen Propheten und der Pseudomessiasse. — Nach dieser negativen Aussage Jesu würden wir die positive in folgender Form erwarten: „Ich bin gekommen im Namen meines Vaters" (5, 43, cf. 12, 13); statt dessen bezeichnet sich hier Jesus als Gesandten Gottes mit den Worten: ἀλλ᾽ ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με, Vulg. sed est verus qui misit me. Ueber die Bedeutung des Adjectivs ἀληθινός cf. die Bemerkung zu 1, 9. In syntaktischer Beziehung ist zu diesen Worten, die verschieden erklärt werden, Folgendes zu bemerken: ὁ πέμψας με (= qui misit me) ist Subject und ἀληθινός ist Prädicatsnomen, zu welchem aus dem Subjecte das entsprechende Substantiv zu ergänzen ist. Es ist demnach zu übersetzen: „Der mich gesandt hat, ist der wahrhaftige, wirkliche (Sender)", d. h. der Sender in der vollendetsten Bedeutung des Wortes, und als solchen hat er sich eben dadurch erwiesen, daß er mich, den Gesandten κατ᾽ ἐξοχήν, d. h. den Messias, in die Welt schickte. So Maier, Bis-

ping, Meyer, Luthardt, Keil. Andere Exegeten fassen verus im Sinne von verax, und darnach erklärt Corn. a Lap.: „Est verax et fidelis Deus pater, qui promissa sua Abrahae et Davidi facta, de mittendo Messia ad hominum salutem, in me veraciter et fideliter adimplevit.“ — Wie ist der gegen die Juden erhobene Vorwurf, daß sie Gott nicht kennen, zu verstehen? Vergleichen wir 4, 22, wo Christus den Juden Gotteserkenntniß zuspricht, mit anderen Schriftstellen, in denen entweder Christus selbst (z. B. 3, 13) oder der Evangelist (1, 18) erklärt, daß alle Gotteserkenntniß der Menschen bedingt sei durch die Mittheilung des Sohnes Gottes, der allein wesenhafte Gotteserkenntniß besitzt, so ergibt sich, daß Jesus hier den Juden nicht alle, sondern nur die volle, die wahre Gotteserkenntniß abspricht. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Anschuldigung lieferten die Juden selbst durch ihr ungläubiges Verhalten gegen den Gottgesandten. Der nachfolgende Vers erweiset diese Erklärung als richtig. — Nachdem Jesus sich als den Gottgesandten κατ᾽ ἐξοχήν bezeugt hat, hebt er aus dem Messiasbegriffe die zwei Hauptmomente namentlich hervor, und charakterisirt dadurch sein Verhältniß zu Gott und seine Bedeutung für die Menschheit: „Ich kenne ihn; denn ich bin von ihm, und er hat mich gesandt.“ Das Verb. εἰδέναι (scire) ist zu fassen von der wesenhaften Kenntniß, welche dem Messias zu eigen ist. Cf. die Erklärung zu ὁρᾶν (videre) 1, 18. Diese Fassung wird gefordert durch das Nachfolgende, wo der Heiland seine Aussage, daß er „Gott kenne“ doppelt motivirt; 1. weil er von Ewigkeit aus der Wesenheit des Vaters gezeugt ist, und 2. weil er von Gott in der Zeit in die Welt gesandt ward, um den Willen des Vaters zu verkünden und auszuführen (cf. 6, 38). Die Worte „ich bin von ihm (dem Vater)“ sind nicht identisch mit „und jener hat mich gesandt“, sondern sie weisen schon nach ihrer syntaktischen Anordnung auf ein der zeitlichen Sendung vorangehendes Moment hin, und ein solches kann nur sein: das ewige Sein vom Vater, die Zeugung aus der Wesenheit des Vaters. Es stehen demnach die Worte „von ihm sein“ gleichbedeutend mit „der Eingeborene vom Vater“, 1, 14. Cf. Wil. Grimm zu παρά. Mald.: „Primum membrum de divina, secundum de humana natura intelligendum.“

V. 30. „Sie suchten ihn nun zu ergreifen, und Niemand legte Hand an ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen war.“ Als Subject zu „sie suchten“ haben wir die vorher erwähnten Bewohner von Jerusalem und nicht die Synedristen zu denken; verletzt durch den von

Jesus, welchen sie nicht als Messias anzuerkennen vermochten, erhobenen Vorwurf (cf. V. 28), versuchten sie ihn zu ergreifen. Die Worte „seine Stunde“ bezeichnen die Zeit des Leidens und Sterbens Jesu; diese war von Gott genau festgesetzt, und konnte darum durch die Gegner Jesu nicht beschleunigt werden. Der nächste Grund, der sie von der Ausführung ihres Vorhabens abhielt, war Furcht vor der Jesu gutgesinnten Volksmenge (cf. V. 31) und wohl auch Scheu vor der Person Jesu; der letzte Grund war aber göttliche Fügung, der zu Folge die Feinde Jesu kein Leid anzuthun vermochten vor der von Gott bestimmten Leidenszeit.

V. 31. Verhalten der Volksmenge gegen Jesus: „Aus dem Volke aber glaubten viele an ihn und sprachen: Wird der Messias, wenn er kommt, mehr Zeichen thun, als dieser thut?“ Zur Bezeichnung „Volksmenge“ (= turba) cf. die Erklärung zu V. 20. Verschieden gefaßt wird die Aeußerung der Volksmenge. Han. Schegg erklärt nach dem Vorgange Maldonat's: Die Volksmenge glaubte, daß Jesus durch die vielen Wunder seine göttliche Sendung in dem Grade bewiesen habe, daß er der Messias sein könne, ohne daß er es in Wirklichkeit sein müsse. Nach der Mehrzahl der Exegeten ist die Argumentation folgende: Jesus hat so viele Wunder gewirkt, daß der Messias nicht mehr wirken kann, also ist er der Messias. Maldonat selbst erklärt diese Auffassung für zulässig. Die Redenden haben wohl vorzugsweise die von den Synoptikern berichtete Wunderwirksamkeit Jesu in Galiläa im Auge; und wir haben somit hier eine indirecte Bezugnahme auf die synoptischen Evangelien. — Nach ℵBD ..., Vulg. ist ὅτι vor ὁ Χριστός wegzulassen; wird es aber festgehalten, so muß es recitativ gefaßt werden.

V. 32. Das Synedrium schreitet gegen Jesus ein: „Es hörten die Pharisäer, daß das Volk dieses von ihm murmelte (d. h. leise sprach), und die Hohenpriester und Pharisäer schickten Diener ab, um ihn zu ergreifen.“ Nach dem Berichte des Evangelisten haben wir uns den Sachverhalt folgendermaßen vorzustellen: Die Pharisäer, welche gegen Jesus besonders feindlich gesinnt waren, forschten die Stimmung der Bevölkerung, und voran die der Festpilger, gegen Jesum sorgfältig aus, und bei dieser Gelegenheit erfuhren sie, daß die „Volksmenge“ sich in dem V. 31 mitgetheilten Sinne über Jesum ausspreche. Die Anhänger Jesu wagten es aber nur leise (= γογγύζειν) ihre Meinung auszusprechen, aus Furcht vor den Synedristen (V. 13). Sogleich erstateten die Pharisäer im Synedrium Bericht, und da man das Verhalten

der Volksmenge als sehr gefährlich ansah, so wurden Diener abgeschickt, um Jesum gefangen zu nehmen. Die ἀρχιερεῖς sind die dem Priesterstande angehörenden Mitglieder des Synedriums; solche waren der fungirende Hohepriester, die abgesetzten Hohenpriester und nach der gewöhnlichen Annahme die Häupter der 24 Priesterclassen. Dagegen ist Schürer der Ansicht, daß nicht die Häupter der Priesterclassen, sondern die dem Synedrium angehörenden Mitglieder der Familien der Hohenpriester unter den ἀρχιερεῖς zu verstehen seien. Cf. noch Wil. Grimm zu ἀρχιερεύς. Die Φαρισαῖοι sind wahrscheinlich jene Mitglieder des Synedriums, welche die Classe der Gesetzeskundigen bildeten und gewöhnlich die „Schriftgelehrten" (γραμματεῖς, scribae) genannt werden. Johannes nennt diese Kategorie der Assessoren des hohen Rathes Pharisäer, weil sie dieser angesehenen Partei der Juden angehörten. Cf. die Bemerkungen zu 1, 24. — Weil das Synedrium, welches 71 Mitglieder zählte, aus drei Classen von Mitgliedern bestand (Hohepriester, Schriftgelehrte und Aelteste des Volkes), so kann es fraglich sein, ob die hier erwähnten zwei Classen als Bezeichnung des ganzen Synedriums zu fassen sind. Zweifellos aber ist, daß die Hohenpriester und Pharisäer in ihrer Eigenschaft als Synedristen eingriffen, und daß sogleich in einer Sitzung des Synedriums die Sachlage verhandelt wurde (cf. V. 49. 51).

V. 33. 34. Das Herankommen der Gerichtsdiener, deren Absicht Jesus als der Herzenskundige kennt, veranlaßt ihn (= οὖν, igitur), auf seinen nahe bevorstehenden Weggang von der Welt hinzuweisen: „Noch kurze Zeit bin ich bei euch, und ich gehe zu dem, der mich gesandt hat." Das Verb. ὑπάγειν (vadere) ist nach der ganz bestimmten Erklärung Jesu von dem Hingange zum Vater in den Himmel zu verstehen, von wo er zur Ausführung des Erlösungswerkes gesandt ward. Es erfolgte dieser Hingang, welchem der Tod und die Auferstehung vorangingen, in der Himmelfahrt Christi. Act. 1, 9—11. Bis zum Eintreffen dieser Ereignisse sollte nur mehr die kurze Zeit vom gegenwärtigen Laubhüttenfeste (October) bis zum nächsten Paschafeste verfließen. Jesus nennt sein Scheiden von der Welt einen Hingang zu seinem „Sender", um anzudeuten, daß Zeit und Zweck der Sendung erfüllt seien, daß nunmehr die Rückkehr in den Himmel nach dem Willen des Vaters erfolge. Bezüglich der Absicht, in der Jesus diese Worte sprach, sind die Meinungen getheilt: Jesus habe den Synedristen begreiflich machen wollen, daß ihr Unternehmen vergeblich sei (Chrys., August., Mald.); Christus wollte an die Juden die ernste Mahnung ergehen lassen, die nur mehr

kurze Gnadenzeit zu benützen. Für die zweite Auffassung scheint das nachdrucksvolle μεθ' ὑμῶν (= vobiscum), sowie der nächste Vers zu sprechen. — Mit seinem Hingange zum Vater hat Christus den Juden seine gnadenvolle Gegenwart völlig entzogen: „Ihr werdet mich suchen und nicht finden; und wo ich bin, könnet ihr nicht hinkommen.“ Sehr verschieden wird die Aussage „ihr werdet mich suchen“ gefaßt, und dem entsprechend wird der ganze Vers selbst verschieden erklärt. Maldonat nimmt im Anschlusse an Theodor von Heraklea die Worte „mich suchen und nicht finden“ als Hebräismus, der den Gedanken ausdrückt, daß Jesus nach seinem Weggange von der Welt den Juden völlig entrückt, daß er für sie unerreichbar sein werde, und somit auch aufgehört habe, ihr Erlöser und Erretter zu sein. An dieser Erklärung, die ich für die richtige halte, hält Schegg und, wie es scheint, auch Bäumlein fest. Der Heiland motivirt diese völlige Trennung mit der Erklärung, daß die Juden ihm dorthin nicht folgen können, wo er sich nach seinem Weggange von der Welt befinden wird, d. h. sie können nicht eingehen in die Herrlichkeit und Seligkeit des Himmels. Sind aber die Juden ausgeschlossen von der Seligkeit des Himmels, so ist das ewige Verderben für sie eine natürliche Consequenz. Es ist somit die Ankündigung der bevorstehenden Trennung zwischen Jesus und den Juden zugleich eine Ankündigung des über diese hereinbrechenden Verderbens. Der letzte Grund dieser traurigen Folgen liegt in der religiös-sittlichen Verfassung der Juden; sie sind Sünder, werden in der Sünde sterben, und die Folgen eines solchen Todes zu tragen haben. Cf. 8, 21. — Viele Exegeten (Chrys., Leontius, Theophyl., Bisping, Reischl, Meyer, Luthardt, Keil) verstehen „mich suchen“ von einem Aufsuchen Jesu als des Retters aus dem über die Juden bei der Zerstörung Jerusalems hereinbrechenden Strafgerichte; sie würden aber den Retter nicht finden, weil sie ihn nur in Verzweiflung und nicht in wahrer Bußgesinnung suchten. Die Geschichte weiß aber nichts von einem solchen Verhalten der in Jerusalem eingeschlossenen Juden gegen Jesum. An ein „gläubiges“ Suchen Jesu denken August. und Ad. Maier; aber die ihn so suchten, haben ihn gefunden und sind auch zu ihm gekommen. Wieder Andere (Rupertus, Corn. a Lap., Allioli, Laurent) denken an ein „feindliches“ Suchen Jesu: Die Juden würden Jesum in seinen Jüngern verfolgen, und vergeblich die Kirche zu vernichten streben, da das Haupt derselben für sie unerreichbar sei. Endlich erklären Toletus und Haneberg die Worte von einem Suchen nach einem anderen Messias, den sie aber

darum nicht finden würden, weil Jesus der Eine Messias ist. Den zwei letzten Erklärungen ist der Wortlaut nicht günstig.

V. 35. 36. Die Aussage Jesu, daß er in Kürze zu seinem Sender zurückkehren werde, mußte den Juden verständlich sein, weil sich Jesus ihnen ganz bestimmt als den Gesandten Gottes erklärt hatte. Die weitere, direct gegen die Juden gerichtete Erklärung, daß sie ihm nicht nachzufolgen vermögen, erregt ihren vollen Unwillen. Da aber die Gegner Jesu zu jeder Sinnesänderung unfähig sind, so glauben sie das ernste Drohwort einfach durch eine ebenso böswillige als verletzende Bemerkung abthun zu können: „Wo will dieser hingehen, daß wir ihn nicht finden werden? Doch wohl nicht in die Zerstreuung unter den Hellenen will er sich begeben und die Hellenen lehren? Was ist das für ein Wort, das er spricht: Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und dahin, wo ich bin, könnet ihr nicht kommen?" Die hier mitgetheilte Aeußerung richteten die Juden nicht direct gegen Jesum, sondern sie machten dieselbe „unter einander", doch so, daß Jesus und seine Jünger sie vernehmen konnten. Die Bezeichnung Jesu durch das im verächtlichen Sinne gebrauchte οὗτος, „dieser", ist ein Beweis dafür, daß Jesu Selbstzeugniß (V. 28. 29) auf die Redenden ganz ohne Wirkung blieb. Das griechische Wort διασπορά (= dispersio) hat zunächst die Bedeutung „Zerstreuung"; die LXX gebrauchen dasselbe von den außerhalb Palästinas inmitten der Heiden lebenden Juden. Cf. Wil. Grimm. Ἕλληνες steht im Gegensatze zu οἱ Ἰουδαῖοι, und ist nach biblischem Sprachgebrauche Bezeichnung der Heiden überhaupt. Die Phrase διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων bezeichnet demnach die zerstreut unter den Heiden lebenden Juden. Der Sinn der Worte ist somit folgender: Will Jesus, weil er im Lande der Verheißung bei den Juden keinen Glauben findet, sich in die Zerstreuung begeben, d. h. in die Länder, wo die Juden unter den Heiden zerstreut leben, und weil er auch dort bei den Juden selbstverständlich keine Aufnahme finden wird, gar als Lehrer der Heiden auftreten? So erklären die neueren Exegeten fast einstimmig; dagegen fassen die griechischen Erklärer, sowie Mald., Corn. a Lap. u. A. den Ausdruck διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων gegen den Sprachgebrauch als Bezeichnung der in der ganzen Welt zerstreuten Heidenvölker: gentes et populi toto orbe dispersi. Als „Zerstreuung" seien die Heiden von den Juden bezeichnet worden, weil sie nicht Ein Land bewohnten, wie ursprünglich die Juden, sondern in der Welt zerstreut waren.

Ereignisse am letzten Tage des Laubhüttenfestes. 7, 37—53.

In diesem Abschnitte theilt der Evangelist zunächst einen Ausspruch Jesu am letzten Tage des Laubhüttenfestes mit und fügt daran eine authentische Erklärung desselben; daran reiht er den Bericht über den weiteren Verlauf der Ereignisse, welche durch die Absendung der Knechte des Synedriums eingeleitet worden waren, und nun mit der Vertheidigung Jesu im Synedrium durch Nikodemus ihren vorläufigen Abschluß fanden.

V. 37. 38. Verheißungswort Jesu: „Am letzten Tage des Festes, dem großen, stand Jesus da und rief und sprach: Wenn einer dürstet, komme er zu mir und trinke." Die Zeitbestimmung „am letzten Tage, dem großen" wird verschieden gefaßt. Weil an die sieben Tage des Laubhüttenfestes (vom 15. bis 21. Tisri) sich noch ein achter Festtag anschloß (cf. Lev. 23, 36), der als Abschluß des Festjahres galt, so sind viele, besonders neuere Exegeten der Meinung, es sei hier dieser am 22. Tisri gefeierte Festtag gemeint. Diese Ansicht stützt man durch folgende Argumentation: Da der siebente Tag ganz gewöhnlich gefeiert wurde, hingegen der achte als der Abschluß des Kirchenjahres durch besondere Festlichkeiten ausgezeichnet war, so konnte nur dieser vom Evangelisten als der „große" Festtag bezeichnet werden. Dagegen ist zu bemerken: Das Fest, welches am 22. Tisri gefeiert wurde, gehörte nicht mehr zum Laubhüttenfeste, weil ihm die charakteristischen Merkmale desselben: das Wohnen in Laubhütten, das Tragen des Feststraußes (Lulab) und die für die Laubhütten-Festzeit vorgeschriebenen Opfer fehlten. Johannes sagt aber bestimmt, daß der Tag, an welchem Jesus die hier mitgetheilten Worte sprach, den letzten Tag der Laubhüttenfestoctave (= ἑορτή, cf. V. 2) bildete. Aus diesen Gründen ist festzuhalten, daß hier der 21. Tisri, d. h. der letzte Tag der Octave des Laubhüttenfestes gemeint sei; und der Evangelist nennt diesen den „großen" Tag wohl darum, weil er auch das große Hosianna genannt wurde. Cf. Haneb., Die religiösen Alterthümer der Bibel, 2. Aufl., p. 671—680; Schegg in den Anmerkungen zum Evangelium nach Johannes I. 619; Schäfer p. 181—183. Das Verb. „dürsten" ist bildlicher Ausdruck zur Bezeichnung der geistigen Bedürfnisse. Cf. 4, 15, Matth. 5, 6. Wer solche Bedürfnisse hat und sehnlichst nach Befriedigung derselben verlangt, der komme zu Christus und eigne sich mittelst des Glaubens aus der Fülle seiner Heilsgüter das zur geistigen Sättigung Nothwendige an. — Wie

fast allgemein angenommen wird, ist das hier gebrauchte Bild veranlaßt durch die Ceremonie der Wasserlibation während des Laubhüttenfestes. An jedem Tage der Festoctave holte ein Priester zum Morgenopfer in einer goldenen Kanne drei Log Wasser aus der Quelle Siloah, trug dasselbe durch das Wasserthor in den Tempel, wo es in eine am Altare angebrachte silberne Schale gegossen wurde, in deren Röhren es dann in die Erde abfloß. Während des feierlichen Zuges sprachen der Priester und das Volk die Worte des Propheten Jesaias (12, 3): „Mit Freuden werdet ihr Wasser schöpfen aus den Quellen des Heiles" (Vulg. de fontibus salvatoris), und überdies wurde die ganze Ceremonie begleitet mit Absingung des großen Hallel (Psalm. 113—118) unter Posaunenschall. Nach ihrer historischen Beziehung dürfte diese Wasserlibation eine Erinnerung an die Wasserströme gewesen sein, welche während des Zuges der Juden durch die Wüste wunderbar geschaffen wurden. Aber schon die jüdischen Theologen blieben bei dieser historischen Deutung nicht stehen; denn sie faßten die Libation theils als Symbol des Segens, welchen Jehova seinem Volke zu Theil werden ließ, theils als Typus der reichlichen Ausgießung der Heilsgüter in der messianischen Zeit. Diese typische Bedeutung der Handlung hat Jesus im Auge, denn er verkündet jetzt die antitypische Erfüllung des typischen Vorbildes. Ueber die Wasserlibation cf. Haneberg 677 ff., Schäfer 183. Cf. noch Klee, Ad. Maier zur Stelle. — „Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen." Was den Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden betrifft, so wird derselbe sehr bestimmt von Maldonat im Anschlusse an Ammonius mit den Worten angegeben: „Quo verbo (scl. fluent) indicat, eos qui in se credere voluerint, non id tantum habituros gratiae coelestiumque donorum, quantum satis sibi sit, sed ita etiam abundaturos, ut possint ea cum aliis hominibus communicare." D. h. der Gläubige empfängt eine solche Fülle von Gnaden, daß er nicht bloß Befriedigung der eigenen Bedürfnisse findet (V. 37), sondern daß er zugleich Quell des Heiles für die Mitmenschen wird (V. 39). Der Nominativ ὁ πιστεύων (qui credit) statt des Genitivs ist anakolutisch gebraucht (cf. 6, 39) und des Nachdrucks wegen gesetzt. Dem gebrauchten Bilde gemäß würden wir den Ausdruck „wer trinkt" erwarten; aber um dem Mißverständnisse gar keinen Raum zu geben, verläßt der Heiland die rhetorische Gemäßheit der Darstellung, indem er mit der Bildrede den in der eigentlichen Bedeutung gebrauchten Aus-

druck „wer glaubt" vermischt. Cf. die Erklärung zu 6, 35. Die Worte „wie die Schrift sagt" gehören zum nachfolgenden Satze, so daß also Christus den Satz „aus seinem (d. h. des Gläubigen) Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen" als Ausspruch der Schrift bezeichnet. Weil sich nun diese Stelle nirgends im A. T. findet, so nimmt man mit Recht an, der Heiland habe nicht eine bestimmte Schriftstelle im Auge, sondern allgemein jene Stellen, wo unter dem Bilde vom Wasser die Mittheilung des göttlichen Geistes in der messianischen Zeit geschildert wird. Cf. Jes. 44, 3. 55, 1, Ezech. 36, 25, Joel 2, 28—32 u. A. Der Ausdruck κοιλία (Vulg. venter) ist durch das gebrauchte Bild veranlaßt: „Solet potus in ventrem primum descendere, et inde omnes corporis partes per venas quasi per flumina rigare." Mald. In der Anwendung ist darunter zu verstehen das innere, geistige Wesen des Gläubigen; ältere Exegeten denken speciell an das Herz des Menschen (Chrys., Leontius, Theophyl., Euthymius). Zum bildlichen Ausdrucke „lebendiges Wasser" cf. die Erklärung zu 4, 10. Hier ist derselbe nach der Interpretation des Evangelisten gebraucht zur Bezeichnung des göttlichen Geistes und seiner Gnadengaben. Der Heiland bedient sich der Redeweise „Ströme lebendigen Wassers" darum, um die große Fülle und die mächtige Wirkung der Gnaden des göttlichen Geistes abzubilden, „flumina" gratiae et omnium donorum spiritus sancti abundantiam significant. Mald. Diese Ströme lebendigen Wassers werden aus dem Leibe des Gläubigen „(heraus-) fließen", um nämlich überallhin, wo geistige Dürre und Trockenheit herrscht, Leben und Fruchtbarkeit zu bringen. Nach den vorangehenden Bemerkungen können wir der Sinn des Verses dahin zusammenfassen: Wer gläubig Christo sich anschließt, der empfängt den göttlichen Geist mit der Fülle seiner Gnadengaben, wodurch er nicht bloß innerlich umgestaltet und ein Tempel des heiligen Geistes (1 Kor. 6, 19), sondern auch ein Quell des Heiles für die Mitmenschen wird. Dieses Verheißungswort des Herrn hat sich erfüllt am Pfingstfeste, dem Geburtstage der Kirche Christi, an welchem aus dem Inneren des Petrus Ströme solchen lebendigen Wassers hervorfloßen, welche dreitausend verdorrte und vertrocknete Menschenherzen befruchteten. Auch die Geschichte der Kirche Christi bezeugt die fortwährende Realisirung dieser freudigen Verheißung.

V. 39. Bemerkung des Evangelisten: „Dieses aber sagte er vom Geiste, den die an ihn Glaubenden empfangen sollten; denn noch nicht war der Geist (gegeben), weil Jesus noch nicht verherrlicht war." In

den Handschriften finden sich hier mehrere Varianten (cf. Tischendorf), von denen die wichtigste kurz besprochen werden muß. Die Recepta und Lachmann haben nach πνεῦμα noch das Partic. δεδομένον (= spiritus datus), welches durch bedeutende Handschriften (BD) und Versionen (Itala, Vulgata, Syr.) bezeugt ist, während Tregelles und Tischendorf selbes nach ℵKT, Versionen und Vätern gestrichen haben. Die neueren Exegeten halten dieses Participium für nicht ursprünglich, sondern für eine den Gedanken genau wiedergebende Erweiterung des ursprünglichen Textes. In der Erklärung der Worte ist zu bemerken, daß der Evangelist bei der Interpretation der Worte Jesu ein doppeltes constatirt: 1. daß der Ausspruch Jesu (= τοῦτο, d. h. das in den V. 37 und 38 Gesagte) sich auf die Mittheilung des (heiligen) Geistes beziehe, 2. daß dieser Ausspruch auf die Zukunft ging (= „welchen sie empfangen sollten"), und somit für die Gegenwart bloß Verheißung war. Den zweiten Punkt begründet und erläutert (= γάρ) Johannes näher. Das Verb. δοξάζεσθαι (glorificari) ist nicht auf den Tod und die Auferstehung, sondern auf die Himmelfahrt zu beziehen, durch die Christus zur Rechten des Vaters erhöht ward. Dieser Hinweis auf die Himmelfahrt Christi gibt vollen Aufschluß auf die beiden enge zusammenhängenden Fragen: welche Geistesmittheilung hier gemeint sei? und in welchem Sinne die Aussage gefaßt werden muß, daß vor dieser Himmelfahrt der heilige Geist noch nicht gegeben war? Es ist gemeint jene Mittheilung des heiligen Geistes, welche eine Frucht des Erlösungswerkes Christi ist, die Mittheilung des Geistes der Wiedergeburt (cf. 3, 5), der den Menschen reiniget und heiliget. Diesen Geist der Erneuerung und Heiligung hat Christus dem Menschengeschlechte zwar schon durch seinen Kreuzestod verdient, aber mitgetheilt, „gegeben" wurde er den Menschen zu Folge der göttlichen Heilsordnung erst nach der Himmelfahrt, nach der „Verherrlichung" Jesu (cf. 16, 7), weil der heilige Geist als der andere Paraklet die Stelle des bereits von der Erde geschiedenen Christus bei den Aposteln und den Gläubigen zu vertreten hatte (cf. 14, 16). — Nach diesen Auseinandersetzungen ist auch die Antwort auf die schon vom heil. Augustinus aufgeworfene Frage, wie dieser Vers mit der Thatsache vereinbar sei, daß auch die Propheten des alten Bundes den heil. Geist empfingen (cf. 2 Petri 1, 21), hinreichend angedeutet. Zwischen der Geistesmittheilung im A. T. und der Geistesausgießung im N. T. besteht ein doppelter, wesentlicher Unterschied. Dort fand statt eine ausnahmsweise, hier findet statt eine ausnahms-

lose Geistesmittheilung, d. h. jeder Gläubige empfängt ihn; dort wurde der göttliche Geist mitgetheilt, um die betreffende Persönlichkeit zu befähigen zur Ausführung des Amtes eines Gottgesandten — es war somit zunächst eine gratia gratis data, hier erfolgt die Geistesmittheilung zum Zwecke persönlicher Reinigung und Heiligung, — es ist zunächst eine gratia gratum faciens.

V. 40—44. Der Evangelist referirt hier über die verschiedenen Meinungen, welche die Volksmenge über die Person Jesu äußerte. Im V. 40 ist vorerst die Leseart festzustellen. Der Text der Recepta lautet: πολλοὶ οὖν ἐκ τοῦ ὄχλου ἀκούσαντες τὸν λόγον ἔλεγον = Viele von dem Volke nun, welche die Rede hörten, sprachen. Festzuhalten ist aber die von Tischendorf nach den bedeutendsten Zeugen (ℵBD ...) aufgenommene Leseart: ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες τῶν λόγων τούτων ἔλεγον, womit auch der Vulgatatext: ex illa ergo turba cum audissent hos sermones ejus stimmt, jedoch mit dem Unterschiede, daß er das auf V. 12 und 31 zurückweisende „illa" hat, welches im griechischen Texte ganz fehlt, und zum Schlusse ejus hinzufügt, welches im Griechischen nur schwach bezeugt ist. Es ist somit zu übersetzen: „Aus dem Volke, welches diese Worte gehört hatte, sprachen nun die Einen: Dieser ist wahrhaftig der Prophet." Der Plural τῶν λόγων τούτων (= sermones hos) wird am einfachsten auf die von V. 15 an mitgetheilten Reden Jesu bezogen. Den Eindruck, welchen diese Reden auf einen Theil der Volksmenge machten, bekundet die Erklärung, daß Jesus „der Prophet" sei, d. h. der von Moses (Deuteron. 18, 15) verheißene Prophet. Wie aber aus dem folgenden Verse ersichtlich ist, wurde die Prophetie nicht auf den Messias selbst, sondern nur auf seinen Vorläufer bezogen. Cf. Ad. Maier. Ein anderer Theil hielt Jesum geradezu für den Messias selbst (V. 41). — Dagegen erheben andere, die wegen der vermeintlichen Herkunft Jesu aus Galiläa nicht an seine messianische Würde zu glauben vermögen, den Einwand: „Sagt nicht die Schrift, daß aus dem Samen Davids und aus Bethlehem, dem Orte, wo David war, Christus komme?" Cf. Mich. 5, 2, Matth. 2, 6. Ein Nachkomme Davids mußte der Messias sein, weil er verheißungsgemäß das davidische Königthum bis an das Ende der Welt fortführen sollte. Cf. 2 Kön. 7, 12—16. Darum wird der Messias auch geradezu „Sohn Davids" genannt. Cf. Matth. 9, 27. 12, 23. 15, 22 u. s. w. Diese Aeußerung des einen Theiles der Volksmenge ist nicht Folge böswilliger Gesinnung gegen Jesum (Chrys. u. A.), sondern sie geht aus wirklichem Irrthume be-

züglich der Herkunft Jesu hervor, denn nach dem Tenor der Erzählung sind jene, welche sie machen, Jesu günstig gesinnt. Der Evangelist corrigirt aber diesen Irrthum lediglich aus dem Grunde nicht, weil seinen Lesern der historische Sachverhalt bereits hinlänglich bekannt war. Cf. 1, 46 (Vulg. 45). Die verschiedenen Meinungen hatten zur Folge eine Spaltung (= σχίσμα) unter der Volksmenge (V. 43), von der nur ein kleiner Bruchtheil (= τινές, quidam) Jesu wirklich feindlich gesinnt war, und darum ihn ergreifen wollte (V. 44), aber durch göttliche Fügung an der Ausführung des Vorhabens verhindert wurde. Cf. V. 30. — Bethlehem, die Geburtsstadt Davids (cf. 1 Kön. 16, 1—13) -- daher auch Stadt Davids (Luc. 2, 4) genannt — und der Geburtsort des Heilandes (Luc. 2, 11), lag ungefähr zwei Stunden südlich von Jerusalem. Ihren Namen (Bethlehem = Brodhausen, Brodstadt) hat die Stadt sicher von der fruchtbaren Umgebung; die alten Erklärer finden darin einen Hinweis auf Jesum, der das Lebensbrod der Menschen ist.

V. 45. 46. Auch die früher schon (cf. V. 32) zur Verhaftung Jesu abgeschickten Gerichtsdiener müssen jetzt unverrichteter Dinge abziehen und werden darum vom Synedrium zur Verantwortung gezogen: „Es kamen nun die Diener zu den Hohenpriestern und Pharisäern und sie sprachen zu ihnen: Warum habt ihr ihn nicht gebracht?“ Die Partikel οὖν (ergo) folgert aus V. 44: Weil Niemand (somit auch die Gerichtsdiener nicht) an Jesum Hand anzulegen wagte, so kehrten die Gerichtsdiener ohne Ausführung ihres Auftrages zurück. Cf. Meyer. Das Pronomen αὐτόν (ipsum) ist verächtlich gebraucht: Die von Neid und Haß erfüllten Synedristen bringen es nicht über sich, den Namen Jesu auszusprechen. — Die Gerichtsdiener rechtfertigen sich dem Synedrium gegenüber mit der offenen und entschiedenen Erklärung: „Niemals hat ein Mensch so gesprochen, wie dieser Mensch da (spricht).“ Dieses Zeugniß, abgelegt von Männern, die abgeschickt waren, um Jesum gefangen zu nehmen, und zwar abgelegt vor den Vorgesetzten, deren tödtlicher Haß gegen die Person Christi offenkundig war, ist ein sprechender Beweis für die Macht, mit der Jesu Worte auf Menschenherzen wirkten, die für Höheres noch nicht völlig unempfänglich waren. — Den Freimuth und die Entschiedenheit der Gerichtsdiener vermögen wir erst völlig zu würdigen, wenn wir beachten, daß dieselben, anstatt irgend einen anderen Grund für das Mißlingen ihres Vorhabens vorzuschützen, gerade jenen Grund angaben, der zugleich eine Verherrlichung Jesu war. —

Lachmann hat die Schlußworte: ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἄνθρωπος nach BLT ganz weggelassen; Tischend. hat sie aber als echt aufgenommen. Damit stimmt auch die Vulg., nur daß sie λαλεῖ (loquitur), welches in einigen griechischen Handschriften fehlt, wegläßt. So auch die Recepta.

V. 47. 48. „Es antworteten ihnen die Pharisäer: Doch wohl nicht auch ihr seid verführt?" „Pharisäer", d. h. die Jesu am meisten feindlich gesinnten Mitglieder des Synedriums, ergreifen nach der Erklärung der Gerichtsdiener das Wort. Sie fragen nicht, was Jesus gesprochen habe, daß er in so hohem Grade die Verwunderung der Gerichtsdiener erregt habe — denn in ihren Augen war Jesus einfach ein Verführer und seine Anhänger Verführte — sondern sie drücken nur ihr Befremden darüber aus, daß die Bediensteten des hohen Rathes gleich der gemeinen Volksmenge sich verführen ließen. Die Worte καὶ ὑμεῖς, „auch ihr", stehen nachdrucksvoll: ihr, die ihr als Diener des Synedriums den Synedristen glauben und folgen solltet. Zu πλανᾶσθαι, „verführt werden", cf. V. 12, wornach schon bei Beginn des Laubhüttenfestes ein unter dem Einflusse der Synedristen stehender Theil der Volksmenge Jesum einen Verführer nannte. — Bereits ist der Erlöser der Juden im höchsten Gerichtshofe derselben als ein Verführer erklärt, und nur zum Scheine sucht man diesen schweren Anwurf zu rechtfertigen durch den Hinweis auf das ungläubige Verhalten der Repräsentanten des Judenvolkes: „Hat einer von den Oberen an ihn geglaubt, oder von den Pharisäern?" Die ἄρχοντες (principes) sind die Mitglieder des hohen Rathes, welchem die Obsorge für die höchsten nationalen und religiösen Angelegenheiten oblag. Außer den Synedristen werden den Gerichtsdienern auch noch die Pharisäer entgegengehalten, weil diese vorzugsweise als die Vertreter der Rechtgläubigkeit galten. Keil.

V. 49. Die hochmüthigen Synedristen erklären nun, daß nur das gemeine, unwissende Volk Jesu anhänge, und daß dasselbe dem Fluche verfallen sei: „Aber nur dieses Volk, welches das Gesetz nicht kennt — verflucht sind sie." Die Adversativpartikel ἀλλά (sed) stellt das Verhalten der Volksmenge in Gegensatz zu dem der Oberen. Die Synedristen bezeichnen die Anhänger Jesu zunächst als gemeines, unwissendes Volk. Der Ausdruck ὁ ὄχλος οὗτος erinnert an die rabbinische Bezeichnung „Volk der Erde", womit nach Maimonides jene Klasse der Juden benannt wurde, welche sich mit dem Gesetze nicht beschäftigte, für geistige Interessen keinen Sinn zeigte, und darum keine andere Bestimmung zu haben schien, als die Erde zu bevölkern. Diese Menschen-

gattung ward von den strengen Juden ebenso verachtet als gemieden. Cf. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien. Während Jesus, der Urheber des Gesetzes, bezeugt, daß das Gesetz zu ihm führe, daß somit der Unglaube gegen ihn ein Beweis dafür sei, daß man dasselbe nicht wahrhaft besitze (5, 37—39, cf. Gal. 3, 24), stellen die gesetzlichen Lehrer der Juden die Behauptung auf, nur jener, welcher das Gesetz nicht verstehe, könne an Jesum glauben! — Während ferner der Gläubige vom Fluche des Gesetzes befreit wurde (cf. Gal. 3, 13), erklären die Synedristen die Anhänger Jesu dem Fluche verfallen. Statt des nur in der späteren Gräcität gebräuchlichen ἐπικατάρατοι der Recepta haben Lachm., Treg., Tischend. nach ℵBL . . . das klassische ἐπάρατοι (= maledicti) aufgenommen. Der Plural geht auf das collective ὄχλος. Rupert., Mald., Corn. a Lap. u. A. finden in diesen Fluchworten eine Hindeutung auf Deuteron. 27, 26, wo über jeden der Fluch ausgesprochen wird, der nicht verharret in den Aussprüchen des Gesetzes. Cf. Gal. 3, 10.

V. 50. 51. Die Behauptung der Synedristen wird allsogleich Lügen gestraft; denn im Synedrium selbst erhebt sich Nikodemus zur Vertheidigung Jesu. Er schlägt den Weg ein, daß er das bisher von den Synedristen, den Wächtern des Gesetzes, beobachtete Vorgehen gegen Jesus als Gesetzesübertretung charakterisirt, dabei aber eine solche Ruhe beobachtet und einer so maßvollen Sprache sich bedient, daß der Contrast zwischen ihm und seinen Amtscollegen scharf hervortritt. „Es spricht zu ihnen Nikodemus, der früher (oder: zur Nachtszeit) zu ihm gekommen war, der Einer von ihnen war: Doch nicht richtet unser Gesetz den Menschen, wenn es ihn nicht zuerst gehört und erkannt hat, was er thut?" Ausdrücklich bemerkt der Evangelist, Nikodemus sei „Einer von ihnen", d. h. ein Mitglied des hohen Rathes gewesen, weil er hervorheben will, daß entgegen der feierlichen Versicherung der Pharisäer (cf. V. 48), ein Mitglied des höchsten Rathes der Juden, welches zudem der orthodoxen Partei der Pharisäer angehörte (cf. 3, 1), ein Anhänger Jesu war. Es ist richtig, daß Nikodemus der Form nach zunächst nur als Vertheidiger des Gesetzes auftrat, aber der Sache nach war die Vertheidigung des Gesetzes eine Vertheidigung Christi. So wurde sein Eingreifen in die Verhandlung thatsächlich aufgefaßt, und Nikodemus konnte sich von allem Anfange an mit Rücksicht auf die herrschende Stimmung im Synedrium diesbezüglich keinem Zweifel hingeben. Die Behauptung, Nikodemus habe sich bisher noch nicht in dem Grade für

Jesum entschieden, daß er offen für ihn aufzutreten wagte, ist somit nicht richtig; es ist dem factischen Sachverhalte gemäß vielmehr zu sagen: Nikodemus, welcher beim ersten Auftreten Jesu in Jerusalem aus Furcht vor den Juden nur heimlich ihn zu besuchen wagte, hat sich seitdem so entschieden auf die Seite Jesu gestellt, daß er ihn jetzt öffentlich im Synedrium vertheidigt. — Die Recepta hat ὁ ἐλθὼν νυκτὸς πρὸς αὐτόν, womit auch die Vulgata stimmt: qui venit ad eum nocte; Lachm., Tischend. (in seinen früheren Ausgaben) lesen nach ℵ^c BL nicht νυκτός, sondern πρότερον, „der früher zu ihm gekommen war", und in seiner editio octava hat Tischendorf den ganzen Satz nach ℵ gestrichen. Weil das Gesetz nirgends direct und ausdrücklich die Einvernehmung des Angeklagten selbst vorschreibt, so ist „unser Gesetz" mit Corn. a Lap. zu fassen im Sinne von: praxis legis nostrae, petita tum ex ipsa lege, tum potius ex ipso jure naturae et gentium.

V. 52. Den Hinweis auf die Ungesetzlichkeit ihres Vorgehens vermögen die Synedristen nur mit Hohn und Spott zu beantworten: „Doch nicht auch du bist aus Galiläa? Forsche und siehe, daß aus Galiläa ein Prophet nicht ersteht." Mit derselben Verachtung, welche die Synedristen soeben gegen das gemeine Volk bekundeten, sprechen sie hier von einem ganzen Lande. Statt Galilaeus hat der griechische Text ἐκ τῆς Γαλιλαίας, „von Galiläa". Die Synedristen wollen sagen, daß Nikodemus eine Gesinnung gegen Jesum verrathe, wie sie nur bei einem Galiläer zu erwarten und aus der Gemeinsamkeit des Vaterlandes begreiflich sei: „Numquid tu ob communem patriam cum Jesu Galilaeo ejus patronus es?" Corn. a Lap. Nachdem die Synedristen dem Nikodemus höhnend nahe gelegt haben, daß nur ein Galiläer aus Liebe zu seinem engeren Vaterlande verleitet werden könne, Jesum für den Messias zu halten, verweisen sie ihn auf die heilige Schrift, als auf die in dieser Frage ausschließlich maßgebende Instanz, der gemäß aus Galiläa kein Prophet, und schon gar nicht der Messias hervorgehe. — Die gedruckte Vulgata hat scrutare scripturas; im Griechischen ist zwar γραφάς nur schwach bezeugt (D und Minusk.), aber jedenfalls ein richtiges Glossem. Ferner ist mit Lachm., Treg., Tischend. (8. Ausgabe) nach ℵBD . . ., Verss. (Itala, Vulg., Syr.) Vätern ἐγείρεται (= surgit der Vulg.) zu lesen, obleich das Perf. ἐγήγερται der Recepta auch stark bezeugt ist. Nach der zweiten Leseart würden die Synedristen in ihrer Leidenschaft einen vom Evangelisten getreu mitgetheilten Irrthum aussprechen, denn aus Galiläa sind hervorgegangen Jonas (cf. 4 Kön. 14, 25), ferner

der aus Elkosch gebürtige Nahum (cf. Hieronym. praef. in comm. in Nahum), und wahrscheinlich auch Hoseas, als dessen Geburtsort eine Tradition Belemoth im Stammgebiete Jsaschar bezeichnet. Cf. Ad. Maier, Bisping, Han. Schegg, Meyer, Keil.

V. 53. Das Auftreten des Nikodemus stimmte zwar die Synedristen nicht zu Gunsten Jesu um, doch bewirkte es, daß man vorläufig keine weiteren Schritte gegen ihn ergriff, sondern ohne Beschlußfassung auseinanderging: „Und es ging ein jeder in sein Haus.“ Auch das Synedrium mußte es erfahren, daß Jesu Stunde noch nicht gekommen sei (cf. V. 30), und daß darum auch die höchste Behörde der Juden ihm nichts anzuthun vermochte. Weniger passend verstehen andere Exegeten diese Worte von der Rückkehr der Festpilger in die Heimat nach dem Schlußtage (cf. V. 37) des Laubhüttenfestes.



Bereits früher erschien im gleichen Verlage:

Kurzgefaßter Commentar zu den vier heil. Evangelien zum Gebrauche für Theologie-Studirende von Dr. Franz Pölzl.

I. Band: **Commentar zum Evangelium des heil. Matthäus mit Ausschluß der Leidensgeschichte.** Preis fl. 2.25.

Der „Lit. Handweiser" schreibt darüber:

Prof. Pölzl hat sich in dem von ihm begonnenen Werke zunächst die Aufgabe gestellt, angehende Theologen in das Verständniß der hl. Evangelien einzuführen und ihnen dadurch zugleich zu weiterem Schriftstudium Anleitung zu geben. Wie der I. Band Matthäus, so wird der II. Markus und Lukas, der III. Johannes, sämmtlich ohne die Leidensgeschichte, behandeln. Der IV. Band aber soll im Anschluß an die vier Evangelien der Erklärung der Leidensgeschichte gewidmet werden. Den Gedanken, die Leidensgeschichte in einem besonderen Bande zu behandeln, können wir bei dem speciellen Zweck und Charakter des vorliegenden Werkes nur billigen, indem es dadurch möglich wird, vielfache Wiederholungen und Verweisungen zu vermeiden und eine übersichtlichere und zugleich eingehendere und gründlichere Darstellung dieses so wichtigen Abschnittes der evangelischen Geschichte zu geben.

In der Einleitung zum I. Bande behandelt Pölzl kurz und gut die Lebensumstände des Matthäus, sowie Echtheit und Ursprache, Leser und Zweck, Abfassungszeit und Eintheilung des von dem Apostel verfaßten Evangeliums. Gegenüber der von Hugo Grotius und in neuerer Zeit namentlich von Neander, Ewald, Keim, Hilgenfeld u. A. behaupteten Verschiedenheit des Matthäus von dem bei Mark. 2, 14 und Luk. 5, 27 erwähnten Zöllner Levi, hält Pölzl mit Recht an der Identität Beider fest. Ebenso tritt er der auf dem Gebiete der neueren protestantischen Schriftforschung fast ausschließlich herrschend gewordenen Meinung von der ursprünglich griechischen Abfassung des Matthäus-Evangeliums entgegen und entscheidet sich, wie auch Schanz jüngst gethan, für das Hebräische als die Ursprache des Evangeliums. Die Zeit der Abfassung setzt er c. 42 und der nächste Zweck des Evangeliums ist ihm, den palästinensischen Judenchristen zu zeigen, „daß Jesus der den Juden verheißene Messias sei und darum kein anderer erwartet werden dürfe, daß das von ihm gegründete „Himmelreich" das verheißene Messiasreich sei, dessen Vorsteher die erwählten Apostel, nicht die verworfenen Hierarchen der Juden sind, daß die Güter desselben vorzugsweise geistige seien, deren Erlangung durch sittliche Umwandlung, durch einen Wandel auf dem Wege des Leidens und des Kampfes bedingt ist."

Die Erklärung schließt sich, jedoch mit vielfacher Berücksichtigung der Vulgata, an den griechischen Text an, und der Texteskritik widmet der Verfasser, insoweit dies mit dem Rahmen und dem Zwecke seines Werkes vereinbar ist, die gebührende Aufmerksamkeit. Wo verschiedene Erklärungen einer Stelle vorliegen, führt er gewöhnlich nur eine an, und wenn er hierbei häufig den Erklärungen Maldonat's den Vorzug gibt, so gereicht dies, wie er mit Recht hervorhebt, seiner Arbeit „nur zum Vortheile."

Dem apologet. Momente, das in einem modernen Commentare nie gänzlich fehlen darf, hat der Verfasser genügend Rechnung getragen, eingehendere Auseinandersetzungen mit der destructiven Schrifterklärung aber, die in dem vorliegenden Werke offenbar nicht am Platze gewesen wären, mit Recht vermieden.

In dem ganzen Buche hat Pölzl die Leser, für die er zunächst seinen Commentar geschrieben, nicht aus den Augen verloren, und die Erfahrungen, die er als theol. Lehrer gemacht, gut verwerthet. Dem entsprechend war er bemüht, aus der reichen Fülle des Stoffes, der ihm zu Gebote stand, einerseits möglichst das hervorzuheben, was geeignet ist, angehende Theologen in ein klares Verständniß der zu erklärenden Stellen und Abschnitte einzuführen, sie dadurch praktisch mit den Principien und der Methodik einer richtigen Auslegung vertraut zu machen und so eine solide Grundlage zu weiteren Schriftstudien bei ihnen zu legen, andererseits aber das auszuscheiden und fernzuhalten, was nur geeignet ist, die jungen Theologen zu ermüden, zu verwirren und ihnen mehr oder minder den Geschmack an der Exegese zu benehmen. Und in diesem, wenn wir so sagen dürfen, pädagogischen Charakter des vorliegenden Commentars, scheint uns denn auch dessen specifischer Vorzug zu liegen.

Mainz. **Hundhausen.**

Buchdruckerei Styria in Graz.

Kurzgefaßter Commentar

zu den

Vier heiligen Evangelien.

Von

Dr. Franz X. Pölzl,

o. ö. Professor der Theologie an der k. k. Universität zu Wien.

In vier Bänden.

Dritter Band.

Kurzgefaßter Commentar zum Evangelium des heiligen Johannes
mit Ausschluß der Leidensgeschichte.

Graz.
Verlags-Buchhandlung Styria.
1885.

Kurzgefaßter Commentar

zum

Evangelium des heil. Johannes

mit

Ausschluß der Leidensgeschichte.

Von

Dr. Franz X. Pölzl,

o. ö. Professor der Theologie an der k. k. Universität zu Wien.

Zweiter Theil.

Mit Genehmigung des fürsterzbischöflichen Ordinariates in Wien.

Graz.

Verlags-Buchhandlung Styria.

1885.

Buchdruckerei Styria in Graz.

Vorwort.

Bei der Bearbeitung des zweiten Theiles des Commentares zum Johannes-Evangelium, dessen Erscheinen sich aus mehrfachen Gründen leider verzögerte, wurden dieselben Grundsätze festgehalten, welche im Vorworte zum ersten Theile genannt worden sind. Die Reden Jesu im engen Jüngerkreise habe ich, so weit es der Rahmen meiner Arbeit zuließ, etwas ausführlicher behandelt; und dieses Verfahren ist in der hohen Bedeutung des betreffenden Abschnittes der evangelischen Geschichte wohl hinlänglich begründet. In Bezug auf Textkritik wurde im zweiten Theile des Commentares durchgehends die neueste, vorzügliche Textausgabe der gelehrten Cambridger Professoren Westcott und Hort sorgfältig zu Rathe gezogen. Das Werk hat den Titel: The New Testament in the original Greek. The text revised by Brooke Foss Westcott D. D. and Fenton John Anthony Hort D. D. Cambridge and London, Macmillan and Com., 1881. 1 vol. text and 1 vol. Introduction, Appendix. Eine eingehende und sehr beachtenswerthe Besprechung dieser Bibelausgabe hat der Mainzer Gelehrte Dr. Ludwig Josef Hundhausen in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., 2. B. Sp. 628 ff. geliefert.

Möge meine Arbeit, welcher ich mich mit voller Liebe hingegeben habe, dazu beitragen, die Liebe zum Evangelium des Liebesjüngers zu erhöhen und zu vermehren.

Wien, den 22. November 1884.

Dem

Hochwürdigen, Hoch- und Wohlgebornen

Herrn Herrn

Dr. Carl Werner

k. k. Ministerialrath, Ehrendomherr an der Cathedralkirche zu St. Pölten, F. Erzbischöfl. Consistorialrath, Ritter des kais. österr. Ordens der eisernen Krone 3. Classe, wirkliches Mitglied der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, emeritirter k. k. o. ö. Professor des N. T. Bibelstudiums und Rector Magnificus der Wiener k. k. Universität, Mitglied der rechtshistorischen Staatsprüfungs-Commission

in Hochachtung und Dankbarkeit

gewidmet

vom Verfasser.

Einleitung.

Disposition und Lehrinhalt des Evangeliums.

Im Anschlusse an den ersten Theil des Commentares zum Johannes-Evangelium (p. XVIII) folgt hier die Darlegung der Disposition und des Lehrgehaltes desselben vom achten Kapitel an bis zum Schlusse des siebzehnten Kapitels.

VI. Reise Jesu zum Laubhüttenfeste, 7, 1 bis 10, 21. Mit dieser Festreise hängen außer den drei schon früher angeführten Ereignissen noch folgende zusammen:

4. Verhandlung Jesu mit den Schriftgelehrten und Pharisäern über die Ehebrecherin, 8, 1—11.

5. Rede Jesu, in welcher er sich als das Licht der Welt bezeugt, 8, 12—20. Die Rede wurde gehalten am 22. Tisri im Vorhofe der Weiber. Jesus lehrt, sein Selbstzeugniß sei wahr, weil es das Zeugniß des Gottessohnes ist, welcher göttliches, keinem Irrthume unterworfenes Wissen besitzt, und weil es durch das Zeugniß Gott Vaters bestätigt wird.

6. Rede Jesu über die Freiheit des Evangeliums und über die Knechtschaft der Sünde, 8, 21—59. Die Rede wurde gehalten an heiligem Orte und kurze Zeit nach der vorigen. Jesus erklärt den ungläubigen Juden, um sein scharfes Urtheil über sie zu motiviren, daß er sich durch seine Lehrthätigkeit hinlänglich als Messias bezeugt habe, daß aber die Juden, welche ihn nicht aus seinen Worten als solchen erkannten, aus Ereignissen der Zukunft diese Erkenntniß erlangen würden. Der Glaube vieler Zuhörer veranlaßt Jesum zur Rede von der Freiheit des Evangeliums und der Knechtschaft der Sünde. Eine Einwendung der Gegner führt zur principiellen Darlegung des ethischen Verhältnisses der ungläubigen Juden zu Abraham und zum Teufel — sie sind nicht geistliche Söhne des Stammvaters, sondern Teufelskinder. Im Gegensatze zu Abraham, welcher in der Zeit geboren ward, kommt Christo ewiges Sein zu; darum ging Abrahams Sehnsucht dahin, den

Tag des Messias zu sehen, und das Sehen desselben bereitete ihm Freude.

7. Heilung eines Blindgeborenen und dadurch veranlaßte Verhandlung im Synedrium, 9, 1—41. Das Wunder, welches in der Nähe des Tempels stattfand, symbolisirt die Wahrheit, daß Jesus das Licht der Welt sei, und die Verhandlung im Synedrium, welche mit dem Geheilten und den Eltern desselben geführt wurde, deckt den Gegensatz, in welchen die Führer Israels zu seinem Messias getreten waren, in seiner vollen Schärfe auf. Die Synedristen sind nicht mehr Führer, sondern Verführer des Volkes, und darum droht das Strafgericht über sie hereinzubrechen.

8. Jesus der gute Hirt, 10, 1—21. Das Gleichniß zerfällt in zwei Theile: der gute Hirt im Gegensatze zu den falschen Hirten; Jesus der gute Hirt im Unterschiede von den Miethlingen. Jesus ist der gute Hirt im vollsten Sinne des Wortes, weil ihm alle Hirteneigenschaften zukommen, und darum auch der Vermittler alles wahren Hirtenamtes. Durch die Wirkung seines Kreuzestodes wird er auch die Heiden in seine Kirche einführen.

VII. Die letzten Ereignisse während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, 10, 22 bis 12, 50.

Der Abschnitt umfaßt einen Zeitraum von etwa vier Monaten, vom Feste der Tempelweihe bis zum Pascha des Leidens Jesu, und enthält folgende Ereignisse:

1. Verhandlung Jesu mit seinen Gegnern während des Festes der Tempelweihe, 10, 22—42. Die vorwurfsvolle Frage der Gegner, wie lange Jesus mit einer bestimmten Erklärung über seine Person noch zurückhalte, weiset er als unberechtiget zurück, da seine Lehre und seine Werke auf dieselbe eine bestimmte Antwort enthielten. Jesus erklärte ferner, daß er, weil wesenseins mit dem Vater, die Gläubigen mit göttlicher Macht schütze, und er begründet diese seine Aussage durch Berufung auf die Schrift und auf das Zeugniß seiner Werke. Die Bedeutung der Werke Jesu als Zeugniß für die Wahrheit seiner Lehre, daß er mit dem Vater wesenseins sei, wird in diesem Abschnitte besonders stark betont.

2. Die Auferweckung des Lazarus, 11, 1—57. Der Bericht zerfällt in zwei Theile: Wunder der Erweckung mit den demselben vorangehenden Verhandlungen Jesu mit seinen Jüngern, in welchen er den Zweck des Todes des Lazarus angibt, und mit den Schwestern des

Lazarus, in welchen er bezeugt, daß er die Auferstehung und das Leben sei; Verhandlungen im Synedrium in Folge dieses Wunders, welche durch das Eingreifen des Hohenpriesters Kaiphas zum Beschlusse führten, Jesum zu tödten.

3. Salbung Jesu in Bethanien, 12, 1—8. Diese Salbung, welche verschieden ist von jener, die Lucas erzählt, fand sechs Tage vor dem Pascha, an welchem Jesus starb, statt; sie ist ein Werk großer Liebe zum Heilande, sie steht nach der Erklärung Jesu in enger Beziehung zu seinem Leiden und Sterben. Die feindselige Gesinnung des Judas Iscariot tritt bei dieser Gelegenheit offen hervor.

4. Der feierliche Einzug Jesu in Jerusalem, 12, 9—19. Die Bedeutung dieses Einzuges, welcher am selben Tage erfolgte, an dem die Juden das Paschalamm aussonderten, liegt darin, daß Jesus feierlich als der Messiaskönig der Juden proclamirt ward, und daß die Gegner Jesu selbst ihrer Ohnmacht dieser Bewegung gegenüber Ausdruck geben mußten.

5. Jesu letzte öffentliche Rede, 12, 20—50. Ganz entsprechend der Situation, in welcher die Rede gehalten wird, treten in derselben zwei Hauptgedanken in den Vordergrund: die Bedeutung des Todes Jesu für die Menschheit, und die Nothwendigkeit für die Menschen, sich gläubig dem in den Tod gehenden Messias anzuschließen, um dem Verderben zu entgehen. Diese Hauptgedanken werden in ihren einzelnen Momenten dargelegt: der sterbende und aus dem Tode erstehende Heiland ist der Stammvater eines neuen Menschengeschlechtes, Christi Tod ist ein Verdammungsgericht über die Welt, eine Entthronung des Satans, ein Mittel, um die ganze Menschheit an den Messias zu ziehen. Daneben wird berichtet über eine Himmelsstimme, welche Jesu bisheriges und zukünftiges Wirken als eine Verherrlichung des Vaters bezeichnet, und zugleich weiset Jesus darauf hin, daß der Unglaube der Juden gegen ihn schon im A. T. vorausverkündet worden ist.

Zweiter Hauptheil. Jesus im Kreise seiner Jünger, 13, 1 bis 17, 26.

1. Die Fußwaschung, 13, 1—20. Der Evangelist hebst zunächst hervor, daß sie ein Werk der Liebe und Verdemüthigung Jesu war, dann wird berichtet, wie Jesus in Folge des Verhaltens Petri die specielle Bedeutung derselben für die Apostel dargelegt habe, und in der Rede, welche Jesus nach der Handlung hielt, wird die allgemeine Bedeutung derselben erörtert: die Apostel werden durch die Fußwaschung

von den ihnen noch anhaftenden Unvollkommenheiten gereiniget, und allgemein lehrt dieser Act Jesu die Pflicht der demüthigen, dienenden Nächstenliebe.

2. Ankündigung des Verrathes des Judas, 13, 21—30. Die Umstände, unter denen der Verrath angekündigt, der Verräther kenntlich gemacht wurde, und sich von Jesu trennte, werden kurz, aber bestimmt erzählt.

3. Abschiedsrede Jesu, 13, 31 bis 17, 26. Die Bedeutung des Todes und Wegganges Jesu für ihn selbst, für die Apostel und für die Kirche Christi ist der Hauptgedanke der einzelnen Reden. Dieselben lassen sich in folgende Theile zerlegen:

a) Jesus kündigt seinen Tod und die Verleugnung Petri an, 13, 31—38. Jesus nennt seinen Tod eine Verherrlichung des Menschensohnes und Gott Vaters; er erklärt, daß die Jünger ihm augenblicklich noch nicht folgen können, und daß er ihnen das Gebot der Nächstenliebe als Vermächtniß auf Erden zurücklasse.

b) Verheißung des heiligen Geistes, des Trösters, 14, 1—31. Der Weggang Jesu ist für die Apostel kein Grund zur Furcht, sondern zum gläubigen festen Anschlusse an seine Person, weil er hingeht, ihnen Wohnungen im Hause seines Vaters zu bereiten, weil mit diesem Weggange die Zeit einer gesegneten apostolischen Thätigkeit für sie beginnt, und weil derselbe die Bedingnng der Sendung des heiligen Geistes, des Trösters, ist, welcher bei den Aposteln verbleiben und ihnen das volle Verständniß der Lehre Jesu bringen wird.

c) Das Gleichniß vom Weinstocke und den Reben, 15, 1—17. Dieses Gleichniß lehrt die Nothwendigkeit der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Christo, weil diese unerläßliche Bedingung zur Verrichtung guter Werke und zur Gebetserhörung ist, und weil nur in derselben die Erreichung der höchsten Aufgabe, der Verherrlichung Gottes, möglich ist. Ganz speciell spricht Jesus noch von der Liebesverbindung zwischen sich und seinen Aposteln, und er hebt die Motive hervor, warum die Apostel seine Liebe zu ihnen mit Gegenliebe vergelten müssen.

d) Der Haß und die Schuld der Welt, 15, 18—27. Der Heiland führt die Ermuthigungsgründe vor, welche die Apostel in den Verfolgungen von Seite der Welt aufrichten und trösten sollen: die Apostel leiden nach dem Beispiele ihres Meisters; die Verfolgungen sind ein factischer Beweis, daß die Apostel mit der sündhaften Welt

nichts gemein haben; sie sind ferner ein Beweis der Allwissenheit Jesu; dem Hasse und den Verfolgungen sind die Jünger nur um des Namens Jesu willen ausgesetzt; die Schuld der Juden ist groß, und um so größer, je bestimmter sich Jesus ihnen durch Lehre und That als Messias bezeugt hat.

e) Sieg der Apostel über die sündige Welt, 16, 1—33. In der Kraft des heiligen Geistes, welcher die sündhafte Welt überführen wird von der Sünde, der Gerechtigkeit und dem Gerichte, welcher den Aposteln als Wegweiser zur Seite stehen und sie in das volle Verständniß der Lehre Jesu einführen wird, werden diese nach einer kurzen Zeit der Trauer über alle Feinde des Werkes Christi siegen. Das sind die Hauptgedanken dieses Redeabschnittes.

f) Das hohepriesterliche Gebet Jesu, 17, 1—26. Christus schließt seine Lehrthätigkeit mit einem erhabenen Gebete für sich selbst, für seine Apostel und für die Kirche.



Die Ehebrecherin. 8, 1—11.

Der Abschnitt 7, 53 bis 8, 11 wird rücksichtlich seiner Echtheit vielfach bezweifelt und darum auch in den Ausgaben von Lachm., Tischend., Tregell., Westcott-Hort nicht in den Text aufgenommen. Gegen die Ursprünglichkeit der Pericope werden äußere und innere Gründe geltend gemacht.

I. Die äußeren Gründe lassen sich in folgende Punkte zusammenfassen: 1. Der Abschnitt fehlt in den alten Handschriften ℵBLTXΔ, von denen L (eine Handschrift aus dem 8. Jahrh., die vier Evangelien enthaltend) und Δ (Codex Sangallensis, enthaltend die vier Evangelien mit einer lateinischen Interlinear-Version) an dieser Stelle einen leeren Raum haben. Die Handschriften AC haben zwar hier eine Lücke, aber man glaubt aus der Zahl der ausgefallenen Blätter mit aller Bestimmtheit annehmen zu müssen (certissimum est, Tischendorf), daß die Erzählung von der Ehebrecherin ursprünglich nicht in denselben stand. Außerdem fehlt sie entweder ganz oder nur theilweise (8, 3—11) in etwa siebenzig Minuskel-Handschriften und in mehr als dreißig Evangelistarien; endlich ist sie in EMS . . . mit einem Asteriscus oder Obelus bezeichnet. — Dagegen findet sich die Erzählung in DFGHKUΓ, ferner in mehr als 300 Minuskel-Handschriften, und nach dem Zeugnisse des heil. Hieronymus (adv. Pelag. 2, 17) war sie in vielen griechischen und lateinischen Handschriften enthalten, welche an Alter den ältesten auf uns gelangten Codices wenigstens gleichkamen. 2. Die Pericope fehlt in den meisten Handschriften der Peschito, in einigen Itala-Handschriften (Cod. Vercellens. aus dem 4. Jahrh. und Brixianus aus dem 6. Jahrh.), in der gothischen, sahidischen, koptischen, armenischen Version; dagegen findet sie sich in den meisten Handschriften der Itala, in der Vulgata und den übrigen Versionen (in der äthiopischen, arabischen, persischen u. s. w.) — 3. Während sich bei Origenes, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien, Cosmas, Theophylakt, Tertullian, Cyprian gar kein Hinweis auf unseren Abschnitt findet, kennen denselben die apostolischen Constitutiones (2, 24. 4), die fälschlich dem

heil. Athanasius zugeschriebene Synopse, Hieronymus (adv. Pelag. 2, 17), Augustinus (de conjugiis adulterinis 2, 7) u. A.

Obgleich nun nach der vorangehenden Darlegung die Pericope von der Ehebrecherin überwiegend bezeugt ist, so verliert doch die Zahl dieser Zeugen dadurch an Bedeutung, daß der Abschnitt gerade in den ältesten und bedeutendsten Handschriften אB fehlt, und von den ältesten griechischen und lateinischen Vätern und Schriftstellern nicht erwähnt wird. Diese Thatsache findet indessen eine genügende Erklärung durch eine Mittheilung des heil. Augustinus, sowie durch eine andere Erscheinung, welche mit jener Nachricht zusammenhängen dürfte. Nach Augustinus (de conjugiis adulterinis 2, 7) haben einige Christen an dem milden Verfahren Jesu gegen die Ehebrecherin Anstoß genommen, und aus Furcht „peccandi impunitatem dari mulieribus" den Abschnitt aus ihren Evangelien-Handschriften entfernt. Dieser an sich zwar unbegründete, aber aus dem Geiste der Orientalen erklärbare Anstoß an dem Verhalten Jesu mag auch der Grund gewesen sein, daß die Pericope in den gottesdienstlichen Versammlungen nicht vorgelesen und darum in viele Evangelistarien gar nicht aufgenommen wurde. Für diese Vermuthung scheint der Umstand zu sprechen, daß die Erzählung in relativ vielen liturgischen Büchern (Evangelistarien) fehlt. Da nun gerade diese bei Anfertigung von Bibelhandschriften vielfach zu Rathe gezogen wurden, so ist das Fehlen des Segmentes in den ältesten und sonst vorzüglichsten Codices leicht erklärbar. Wenn demungeachtet die Weglassung eines canonischen Abschnittes in Evangelien-Handschriften als unerklärbar bezeichnet wird, so kann dieser Auffassung mit Recht die Frage entgegen gestellt werden: wie ist denn die Aufnahme eines nicht apostolischen Stückes in den heiligen Text erklärbar, nachdem für dieselbe gar nichts, gegen sie aber die orientalische Anschauungsweise sprach? Es muß somit auch vom kritischen Standpunkte aus die Annahme der Echtheit unseres Abschnittes als gerechtfertigt erscheinen.

II. Die inneren Gründe gegen die Echtheit lassen sich in zwei Punkte zusammenfassen: Die Erzählung passe nicht in den Zusammenhang und in die Composition des Johannes-Evangeliums (Keil), und die Sprache weise Eigenthümlichkeiten auf, welche sonst in unserem Evangelium sich nicht fänden. Was die Frage des Zusammenhanges betrifft, so ist das Urtheil darüber jedenfalls nur ein subjectives und dem entsprechend zu bewerthen; denn der Behauptung, der Zusammenhang sei unpassend oder gar unnatürlich, steht die andere entgegen, die

Pericope sei „in dem Zusammenhange unentbehrlich“ (Hilgenfeld). Der Einwand wegen Unvereinbarkeit mit der Composition des Evangeliums hätte nur dann eine Berechtigung, wenn der Verfasser eine Evangeliengeschichte „gemacht“ und nicht „erzählt“ hätte. Die Frage, um welche es sich hier handelt, ist so zu formuliren: Liegt in Wirklichkeit eine Unmöglichkeit vor, daß in der Zeit, welche zwischen der Verhandlung des Synedriums (7, 45 ff.) und der folgenden Rede Jesu (8, 12 ff.) lag, der hier erzählte Vorfall sich zutrug? Diese Frage muß entschieden verneint werden. Die sprachlichen Schwierigkeiten werden bei der Erklärung kurz besprochen werden.

V. 1. „Jesus aber ging auf den Oelberg.“ Mit δὲ wird diese Bemerkung in Gegensatz gestellt zu 7, 53: Die Synedristen, deren Anschlag vereitelt ward, gingen unverrichteter Sache nach Hause, Jesus aber begab sich auf den Oelberg. τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν = mons olearum; so genannt, weil er mit Oelbäumen bepflanzt war. Der Oelberg liegt östlich von Jerusalem, von der Stadt fünf Stadien = eine Viertelstunde (Antt. Jud. XX. 8) entfernt. Die Vulgata übersetzt mons oliveti = Berg der Olivenpflanzung oder des Olivengartens.

V. 2. „Früh Morgens aber kam er wieder in den Tempel, und das ganze Volk kam zu ihm; und er setzte sich und lehrte sie.“ ὄρθρου = bei Sonnenaufgang, bei Tagesanbruch (Vulg. diluculo). Ueber den Genitiv der Zeit cf. Winer, p. 194. Der Ausdruck kommt im N. T. nur noch bei Lucas (Evang. 24, 1. Act. 5, 21) vor. πάλιν = iterum weiset auf 7, 37 zurück. πᾶς ὁ λαός = omnis populus. Bei Johannes findet sich λαός nur noch 11, 50. 18, 14 als Bezeichnung des Volkes Israel im Unterschiede von den Heiden; sonst bedient er sich der Ausdrücke οἱ Ἰουδαῖοι und ὁ ὄχλος. Vielleicht ist der Ausdruck hier gewählt, um hervorzuheben, wie das Verhalten des auserwählten Volkes seiner Mehrheit nach mit dem Beginnen seines höchsten Rathes im Widerspruche stand. καθίσας ἐδίδασκεν = et sedens docebat. Diese Bemerkung findet sich bei den Synoptikern öfters (Matth. 5, 1. 2. 13, 1. 2. Luc. 4, 20), bei Johannes nur hier; sie wird gefordert durch die folgende Verhandlung.

V. 3. 4. „Es führen aber die Schriftgelehrten und Pharisäer ein Weib herbei, welches im Ehebruche ergriffen worden war, und stellen dasselbe in die Mitte und sprechen zu ihm: Meister, dieses Weib wurde im Ehebruche auf frischer That erwischt.“ γραμματεύς (= scriba) war bei den Juden der Gesetzeskundige, Gesetzeslehrer, auch νομοδιδάσ-

καλος genannt (Luc. 5, 17). Zu Φαρισαῖοι cf. 1, 24. Weil die Verbindung „Schriftgelehrte und Pharisäer“ sich wohl oft bei den Synoptikern, bei Johannes aber nur an unserer Stelle findet, so hat man an diesem Umstande auch einen Beweis für die Unechtheit des Abschnittes zu haben geglaubt. Die Ausdrucksweise hat aber ihren Grund wohl darin, daß es sich im vorliegenden Falle um die genaue Fixirung des Inhaltes einer Gesetzesbestimmung und um die Verhängung der für die Uebertretung derselben ausgesprochenen strengen Strafe handelte. ἐπαυτοφώρῳ von αὐτόφωρος-ν (αὐτός und φωρά = furtum); ein αὐτόφωρος wird jener Mensch genannt, der beim Diebstahle, oder überhaupt bei einem Verbrechen auf frischer That ertappt wird. καταλαμβάνεσθαι ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ (oder ἐπαυτοφώρῳ) wird näher bestimmt durch das beigesetzte μοιχευομένη = auf der frischen That des Ehebruches ertappt werden. Im V. 3 hat D ἐπὶ ἁμαρτείᾳ (= in peccato) statt ἐν μοιχείᾳ (Rec., Vulg. = in adulterio).

V. 5. Die Juden verweisen zuerst auf die Gesetzesbestimmung rücksichtlich des Ehebruches und fragen dann nach dem Urtheile Jesu: „In dem Gesetze aber hat Moses uns geboten, die Derartigen zu steinigen; du nun, was sagst du?“ Das mosaische Gesetz (Lev. 20, 10. Deut. 22, 22) schrieb vor, daß der Ehebruch an beiden Theilen mit dem Tode bestraft werde; aus anderen Stellen (Lev. 20, 2. 27, Deut. 22, 21) erhellt aber, daß darunter die Todesstrafe der Steinigung zu verstehen war. Cf. Keil, Commentar über die Bücher Moses, 2. Aufl., 2. Bd., S. 138, 139. Weil die Fragesteller die Steinigung ausdrücklich als eine vom Gesetze angeordnete Strafe bezeichnen, dieses aber, wo es vom Ehebruche handelt, nur von der Todesstrafe allgemein spricht, und weil nach einem Talmudischen Lehrsatze darunter die Erdrosselung zu verstehen sei (omnis mors, cuius est mentio in lege simpliciter, non alia est quam strangulatio, Sanhedr. f. 51, 2), so haben manche Exegeten (Meyer, Bisping, Schegg in den Anmerk.) gemeint, die Ehebrecherin sei eine Verlobte gewesen, und die Juden hätten die in Deut. 22, 23. 24 verhängte Strafe im Auge gehabt. Es ist aber fraglich, ob der Talmudische Lehrsatz wohl eine richtige Interpretation des Gesetzes, und nicht vielmehr eine durch die Zeitverhältnisse veranlaßte Abweichung vom Gesetze ist (Keil u. A.). τὰς τοιαύτας = die also Beschaffenen, die Derartigen (Vulg. huiusmodi).

V. 6. Der Evangelist gibt Aufschluß über die Absicht bei der Fragestellung: „Dieses aber sagten sie, ihn versuchend, um ihn anklagen

zu können.“ Nach der Leseart der Handschrift D (codex Bezae Cantabrigiensis) wurde die verfängliche Frage von den ἱερεῖς gestellt. ἔχω mit folgendem Infinitiv = habeo quod, i. e. possum (Vulg.). Worin lag nun das Verfängliche der Frage? oder wie konnte man auf die gestellte Frage eine Antwort erwarten, welche die Grundlage zu einer Anklage gegen Jesum hätte bilden sollen? Die Mehrzahl der älteren Erklärer (August., Beda, Rupert., Mald., Corn. a Lap.) und auch viele neuere nehmen an, man habe aus dem bisherigen milden Verhalten Jesu mit Recht eine verneinende Antwort erwartet, und auf Grund derselben Jesum als einen Verächter des mosaischen Gesetzes belangen wollen. Dagegen meinen andere Erklärer (Luthardt, Meyer, Bisping), man habe auch eine bejahende Antwort zur Grundlage einer Anklage machen wollen, da man Jesum in diesem Falle eines Eingriffes in die Rechte der römischen Obrigkeit beschuldigen konnte, welcher allein das Recht über Leben und Tod zustand, und welche den Ehebruch nicht mit dem Tode bestrafte. — „Jesus aber bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf den Boden.“ γράφειν εἰς τὴν γῆν = auf den (Tempel=) Boden schreiben; da dieser selbst mit Steinen gepflastert war, so schrieb Jesus höchst wahrscheinlich in den Staub des Bodens (Mald. u. A.). Es läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob Jesus Worte oder gar Sätze schrieb (etwa den Ausspruch in V. 7, oder die Sünden der Fragesteller), oder ob er bloß formlose Züge im Staube machte; das letztere ist jedoch wahrscheinlicher. Indessen liegt die Bedeutung nicht im Inhalte der Schrift, sondern in der Thatsache des Schreibens; Jesus wollte dadurch auf eine gemeinverständliche und zugleich sehr ausdrucksvolle Weise zu verstehen geben, daß er die ganze widrige Scene ignorire, da er die Bosheit der Kläger klar durchschaute. Wünsche (Neue Beiträge . . .) sucht Jesu Verhalten aus den damaligen Lehrverhältnissen zu erklären. Da ein jüdischer Rabbi in Gegenwart seines Lehrers oder anderer Männer von besonderer Lehrtüchtigkeit von seinem Lehramte keinen Gebrauch machen durfte, so erschien es Jesu bedenklich, in Gegenwart der Gesetzeslehrer ein Urtheil abzugeben, und darum habe er sich den Schein gegeben, als sei er mit einem wichtigen, tiefes Nachdenken erfordernden Gegenstande beschäftigt gewesen. Diese Annahme stimmt nicht mit der Aufgabe und dem sonstigen factischen Verhalten Jesu gegen die Synedristen und ist unvereinbar mit seinem Charakter. Einige Handschriften (EGHK) haben den Beisatz μὴ προσποιούμενος = sich nicht daran kehrend, darum kümmernd;

die Worte sind ein die Bedeutung des Schreibens richtig erläuterndes Glossem.

V. 7. „Als sie aber anhielten, ihn zu fragen, richtete er sich auf und sprach zu ihnen: Wer von euch sündelos ist, werfe der Erste einen (den) Stein auf sie.“ ἐπιμένειν mit dem Partic. ἐρωτᾶν = sie hielten in ihrer Frage an, drangen auf eine Antwort; nicht: ihn fragend blieben sie auf ihrer Stelle, wichen nicht von derselben (Schegg). ἀναμάρτητος (α priv. und ἁμαρτάνειν) findet sich öfters bei den Klassik., im N. T. nur hier; der Ausdruck bezeichnet entweder den, der nicht sündigen kann, absolut sündelos ist, oder den, der nicht gesündigt hat, sündenfrei ist; hier ist die zweite Bedeutung festzuhalten. Unter ἁμαρτία ist Sünde allgemein und nicht speciell die Sünde des Ehebruches oder der Unzucht zu verstehen (Meyer, Bisping u. A.). Der Heiland gibt der Angelegenheit eine jedenfalls unerwartete Wendung, indem er sich in ebenso kluger Weise als milder Form an das sittliche Bewußtsein der Fragesteller wendet, und dabei den zudringlichen Gegnern dieselbe Milde zu theil werden läßt, mit welcher er die Sünderin nachher behandelte. Die Worte Jesu lassen die Bestimmung des mosaischen Gesetzes über den Ehebruch völlig unangetastet, machen aber die Anwendung derselben auf den vorliegenden Fall von einer Bedingung abhängig. Der Herr verfährt hier nach dem Grundsatze, welchen er für das Verhalten der Mitglieder des Messiasreiches zu einander aufgestellt hat: Das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und Strafbarkeit muß den Menschen vom hochmüthigen, liebelosen Richten des Mitmenschen abhalten. Cf. die Erklärung zu Matth. 7, 1. 2. Die Frage über die richterliche Thätigkeit der behördlichen Organe wird hier gar nicht berührt. Mehrere Handschriften haben den Artikel bei λίθον = den Stein, welchen nämlich der Zeuge nach dem Gesetze (Deut. 17, 7. cf. Act. 7, 57. 58) zuerst werfen mußte.

V. 8. „Und sich wieder niederbückend, schrieb er auf den Boden.“ Dies that Jesus nicht, um den Gegner schonend Zeit zum Weggehen zu lassen (Bisping), sondern um anzuzeigen, daß er sich um sie jetzt nicht mehr kümmern wolle.

V. 9. „Da sie dies gehört hatten, gingen sie hinaus, Einer nach dem Anderen, angefangen von den Aeltesten, und Jesus blieb allein zurück und das Weib, welches in der Mitte stand.“ So lautet der Vulgatatext, die griechischen Handschriften bieten erweiternde Ergänzungen. Nach ἀκούσαντες (audientes) haben EGHK ... noch καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι = vom Gewissen überführt; die Worte

sind als ein die Wirkung der Rede Jesu richtig wiedergebendes Glossem anzusehen. Nach πρεσβυτέρων haben einige Zeugen ἕως τῶν ἐσχάτων = bis zu den Letzten, d. h. Jüngsten. εἷς καθ' εἷς (oder auch καθεῖς geschrieben) = unusquisque, singuli; κατά ist adverbial gebraucht. Cf. Winer, p. 234. Die πρεσβύτεροι (seniores) sind, da als Ankläger allgemein nur Schriftgelehrte und Pharisäer genannt wurden (V. 3), nicht die an Würde Hochstehenden, die Synedristen (Grimm u. A.), sondern die Bejahrteren, welche zuerst die kritische Lage erkannten, und sich auch zuerst entfernten: Seniores primum persenserunt, responsum validum et inexpugnabile esse, quod calumniari nequirent, utpote ad intelligendum perspicaciores, ideoque primo loco cesserunt. Rupertus. μόνος = solus ist gebraucht mit Rücksicht auf die Entfernung der Ankläger; nicht wird ausgesagt, daß sonst gar niemand sich an der Stelle befunden habe. Es streitet somit μόνος nicht gegen die V. 12 ff. berichtete Rede Jesu an das versammelte Volk.

V. 10. 11: „Jesus aber richtete sich auf und sprach zum Weibe: Wo sind deine Ankläger? Hat dich keiner verurtheilt? Sie sprach: Keiner, Herr. Jesus sprach zu ihr: Auch ich verurtheile dich nicht. Gehe hin und sündige nicht mehr.“ Jesus, der sein Antlitz abgewendet hatte, so lange die Ankläger anwesend waren, wendet sich jetzt an das Weib, dem er zu Herzen führt, wie er es von der Verurtheilung befreit habe. Der Dank dafür klingt in der Anrede „Herr“ durch. Aber auch der Sündelose verurtheilt das reuige Weib nicht. Treffend bemerkt Augustinus (tract. 33): Quid Domine? faves ergo peccatis? Non plane; ita attende, quod sequitur: Vade, deinceps iam noli peccare. Ergo et Dominus damnavit, sed peccatum, non hominem.

Jesus das Licht der Welt. 8, 12—20.

V. 21. „Wiederum nun sprach Jesus zu ihnen, indem er sagte: Ich bin das Licht der Welt.“ Das „wiederum“ (= πάλιν) wird am natürlichsten auf 7, 37 ff. zurückbezogen: als Jesus am Morgen vom Oelberge in den Tempel zurückgekehrt war (V. 2), hielt er daselbst wieder einen Vortrag, wie am vorhergehenden Tage. Nach der 7, 36 gegebenen Erklärung von ἐσχάτη ἡμέρα hat Jesus das folgende Selbstzeugniß am 22. Tisri abgelegt, an welchem die vom mosaischen Gesetze (Lev. 23, 36) vorgeschriebene Schlußfeier des Kirchenjahres stattfand. Die Zuhörer werden nur ganz allgemein bezeichnet: Jesus sprach zu „ihnen“. Wie aus dem Folgenden sich ergibt, befanden sich unter den-

selben sowohl unempfängliche Gegner als auch empfängliche Leute; es waren somit im Ganzen dieselben Zuhörer wie am vorgehenden Tage. Das an diesem Tage abgelegte Zeugniß ist von der größten Wichtigkeit für die ganze Menschheit. „Ich" steht hier mit Nachdruck wie 6, 35: Christus nach seiner göttlichen Person und nach seinem Werke, welches von seiner Person nicht getrennt werden kann, ist das „Licht der Welt". Wie der Messias schon im A. T. ein Licht genannt, und wie der Beginn des messianischen Heiles mit dem Aufgange eines Lichtes verglichen wird (Jes. 9, 1. 2. 42, 6. 49, 6. 60, 3. Cf. Matth. 4, 14—16. Luc. 1, 78. 2, 32), so gebraucht Jesus selbst von sich diesen bildlichen Ausdruck, um sich als den Messias, als den Vermittler alles Heiles der Menschen zu bezeichnen. Die Sonne ist die Quelle alles Lichtes, alles Lebens und aller Fruchtbarkeit in der physischen Welt. Wenn nun Jesus sich φῶς nennt, so bezeichnet er sich dadurch als die Quelle alles geistigen Lichtes und Lebens der Menschen. Ein solches „Licht" ist aber Jesus darum, weil er als der wesenhafte Sohn Gottes die Wahrheit und das Leben selbst ist (14, 6, cf. 5, 26), und darum auch Quelle aller Wahrheit und alles Lebens der Menschen; und weil er als der Menschensohn die Fülle der Gnade und Wahrheit auf die Erde gebracht (1, 14. 16, 7) hat und den Menschen einen geistigen Trank (cf. 4, 10 ff.) und eine geistige Lebensspeise bietet (cf. 6, 27 ff.). τοῦ κόσμου bezeichnet die universale Heilsbedeutung Jesu. Zwar werden vom Herrn auch die Apostel ein Licht der Welt genannt (cf. Matth. 5, 14), aber sie sind dies nur als Stellvertreter Jesu, als Verkünder seiner Lehre und als Spender seiner Gnaden. — Die Aneignung dieses Lichtes ist bedingt durch die gläubige Nachfolge Jesu: „Wer mir nachfolgt, der wird gewiß nicht in der Finsterniß wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben." Die Wirkung der Nachfolge Jesu wird negativ und positiv ausgedrückt. ἀκολουθεῖν bezeichnet das gläubige Nachfolgen (cf. 1, 44). σκοτία (tenebrae) drückt metaphorisch die geistige Finsterniß der Unwissenheit und des Sündenlebens, sowie den derselben entsprechenden Zustand der Unseligkeit aus; φῶς dagegen bezeichnet das Licht der Erkenntniß und des Lebens nach derselben, sowie den diesem Lichte entsprechenden Zustand der Seligkeit. τὸ φῶς τῆς ζωῆς = das Licht des Lebens, d. h. das Licht, welches das höhere, wahre Leben bewirkt; das Licht der evangelischen Wahrheit besitzt eine Leben spendende Kraft (Röm. 1, 16, cf. Matth. 13, 19 ff.). — Nach der Meinung vieler Erklärer ist das vom Herrn gebrauchte Bild veranlaßt durch den Ritus der Illu=

mination, welche die Festfreude am höchsten steigerte. Die mächtigen, fünfzig Ellen hohen, goldenen Candelaber, von welchen am Abende des Laubhüttenfestes ein so starkes Licht ausströmte, daß kein Hof in Jerusalem unbeleuchtet blieb, standen noch im Vorhofe der Frauen, in welchem Jesus diese Rede hielt; aber das Licht derselben war bereits erloschen. An die Stelle des Typus ist nun die antitypische Erfüllung getreten; denn es strömt vom Tempelberge das „Licht der Welt" aus.

V. 13. 14. Auf den Einwurf der Pharisäer, daß Jesu Selbstzeugniß nicht wahr, nicht rechtskräftig sei (cf. 6, 31), antwortet Jesus: „Auch wenn ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugniß wahr, denn ich weiß, woher ich gekommen bin, und wohin ich gehe; ihr aber wisset nicht, woher ich komme, oder wohin ich gehe." Der Redenachdruck liegt auf „ich weiß"; den Pharisäern gegenüber, welche den rein menschlichen Standpunkt festhielten, stellt sich Jesus auf den Standpunkt seines göttlichen Wissens. Der Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu ist: unde veni et quo vado. Zum ersten Ausdruck cf. 5, 36. 7, 28. 29. 8, 42; zum zweiten cf. 6, 62 (Vulg. 63). 7, 33. Jesus weiß, daß er göttlichen Ursprunges ist, daß er wieder zu Gott Vater zurückkehren wird, von dem er in die Welt geschickt wurde, daß er wesenhafter Sohn Gottes ist. Maldonat erklärt im Anschlusse an Chrys., Leontius, August. die Worte Jesu folgendermaßen: his verbis (scl. scio . . .) nihil aliud significat, quam se filium Dei naturalem ac verum esse Deum. Die Argumentation Jesu ist somit folgende: Ich weiß, daß ich wesenhafter Gottessohn bin, und darum ist auch mein Zeugniß, daß ich das Licht der Welt bin, ein wahres, weil es ein göttliches, jeden Irrthum ausschließendes Zeugniß ist. Wie wir aber Jesum darum als das Licht der Welt anerkennen müssen, weil er selbst sich als solches bezeugt hat, so müssen wir seine Lehre überhaupt auf Grund seines Selbstzeugnisses gläubig annehmen. Das Selbstzeugniß Jesu ist die letzte und höchste Beglaubigung der Wahrheit seiner Lehre. Mit den Schlußworten gibt Jesus Aufschluß, warum die Pharisäer sein Zeugniß bekämpften: sie kannten nicht seinen göttlichen Ursprung und sein himmlisches Ziel, darum hielten sie ihn auch nicht für das Licht der Welt, als welches er sich bezeugte, sondern sie glaubten, sein Zeugniß nach der gewöhnlichen Rechtsnorm behandeln, respective zurückweisen zu müssen.

V. 15. 16. Nachdem Jesus das Urtheil der Pharisäer als ein unrichtiges zurückgewiesen hat, legt er jetzt den Gesichtspunkt klar, von welchem sie sich bei dem Richten überhaupt leiten lassen und stellt ihrem

Richten sein Richten entgegen: „Ihr richtet nach dem Fleische; ich aber richte Niemanden.“ Die Phrase „nach dem Fleische richten“ hat dieselbe Bedeutung wie „nach dem Scheine richten“. Cf. die Erklärung zu 7, 24. Nur von der äußeren, menschlichen Erscheinung Jesu ließen sich die Pharisäer bei der Beurtheilung des Herrn leiten, und darum war auch ihr Urtheilsspruch, mit welchem sie Jesu Selbstzeugniß zurückwiesen, ein ungerechter. — Verschieden erklärt wird die Aussage Jesu, daß er Niemanden richte. Weil gleich im folgenden Verse Christus sich richterliche Thätigkeit vindicirt und weil nach seiner eigenen Erklärung ihm alle Richtergewalt vom Vater übergeben ist (5, 22. 27), so ist die Negation οὐ (non) hier einzuschränken. Die Aussage muß erklärt werden mit Rücksicht auf den Zweck des Kommens Jesu in die Welt: non ad iudicandos, sed ad liberandos venisse homines. Weniger empfiehlt sich die Erklärung des August., Beda, Rupertus u. A.: Jesus weise von sich ab ein Richten nach Art der Pharisäer, ein Richten nach dem Fleische. Cf. die Erklärung zu 3, 17. — „Und wenn ich richte, so ist mein Gericht ein wahrhaftiges, weil ich nicht allein bin, sondern ich und der mich gesandt hat, der Vater.“ Die Recepta hat in Uebereinstimmung mit א κρίσις ἀληθής, während Tischend., Treg., Westcott-Hort nach BDL κρίσις ἀληθινή aufgenommen haben. Durch dieses Adjectiv wird das Gericht, welches Jesus hält, im Gegensatze zum Richten der Pharisäer als ein wahrhaftiges, der Idee des Richtens völlig entsprechendes bezeichnet, so daß auch der Gerichtsbeschluß dem objectiven Sachverhalte ganz entspricht. Cf. Cremer zu ἀληθής. Das Zeugniß, daß Jesu Gericht ein wahrhaftiges, und darum auch der Urtheilsspruch desselben ein unbestreitbarer sei, wird begründet durch den Hinweis darauf, daß Jesus nur in Uebereinstimmung mit seinem Vater richte. Cf. die Erklärung zu 5, 30. Das Substantiv κρίσις steht im N. T. häufig in der Bedeutung „Gerichtsverfahren“ als Prämisse des Gerichtsbeschlusses. Cf. Cremer zu κρίσις. Bedeutungsvoll nennt sich Jesus einen Gesandten seines Vaters; schon das vom gerechten Gotte Jesu übertragene Amt schließt die Pflicht in sich, ein gerechtes Gericht zu halten.

V. 17. 18. Das Selbstzeugniß Jesu ist an sich wahr, weil es das Zeugniß des Gottessohnes ist; aber es kommt demselben auch Glaubwürdigkeit nach der Rechtsnorm des mosaischen Gesetzes zu. Das sagt Jesus mit den Worten: „Und auch in eurem Gesetze ist geschrieben, daß zweier Menschen Zeugniß wahr ist. Ich bin es, der ich Zeugniß gebe über mich selbst, und Zeugniß gibt über mich der Vater, der mich

gesandt hat.“ Weil die Pharisäer im Kampfe gegen Jesum sich gerade auf das Gesetz steiften, und die alleinigen Interpreten desselben zu sein glaubten, so zeigt Jesus, daß das von denselben gegen ihn angerufene Gesetz zu seinen Gunsten spreche; daher: in „eurem“ Gesetze ist geschrieben. Maldonat: in lege vestra, in qua vos scribae et Pharisaei gloriamini, quam vestram proprie quodammodo putatis, quasi nemo eam praeter vos observet. Mit Unrecht findet man in dieser Bezeichnung des Gesetzes eine antijudaistische Tendenz des Evangelisten; sie weiset nur die pharisäische Handhabung des Gesetzes zurück. Das Schriftwort ist dem Gedanken nach aus Deuteron. 19, 15 citirt. Gemäß der Argumentation a minori ad maius ist statt duorum testium gesetzt duorum hominum: „si duorum hominum testimonium verum est, . . . quanto erit verius meum patrisque testimonium, cum Deus simus.“ Im Verse 18 werden die zwei Zeugen vorgeführt: Jesus, der sich eben als das Licht der Welt bezeugt hat, und der Vater, der ihn durch die Werke und die Schrift (cf. 5, 36—39) als den Gesandten Gottes, als Sohn Gottes, als Spender des Lebensbrodes (6, 27), und damit auch als Licht der Welt bezeugt. Allerdings war diese Argumentation Jesu nicht beweiskräftig im Sinne der Pharisäer, da Jesus sich einerseits auf sein in eigener Sache abgelegtes Zeugniß berief, andererseits auf das Zeugniß des Vaters, für welches sie keine Empfänglichkeit besaßen; aber es wurde den Gegnern die Wahrheit nahe gelegt, daß die Erkenntniß der Heilswahrheiten nicht erlangt werde auf dem Wege der formalen Beweisführung, sondern durch die gläubige Annahme des Zeugnisses und Werkes Christi. Cf. Luthardt zur Stelle.

V. 19. Auf die Frage der Pharisäer: „Wo ist dein Vater?“ antwortet Jesus: „Weder mich kennet ihr, noch meinen Vater; wenn ihr mich kennen würdet, so würdet ihr auch den Vater kennen.“ Die Frage wird mit οὖν (igitur) aus dem Vorhergehenden gefolgert. Weil die Pharisäer ganz richtig erkennen, daß Jesus Gott seinen Vater, seinen Sender nenne und sich somit auf das Zeugniß Gottes berufe, so stellen sie die hier mitgetheilte Frage, um den Herrn zu einer bestimmteren Erklärung zu veranlassen, die Grund zur Schmähung und Verfolgung darbieten sollte. Nur dem Scheine nach hängt die Antwort Jesu mit der an ihn gestellten Frage nicht zusammen, in der Wirklichkeit ist sie ganz zutreffend; denn die Angabe des Weges, auf welchem man zur Erkenntniß Gottes gelangt, enthält auch die Antwort auf die Frage, wo Gott Vater sei. Die Pharisäer kennen Jesum nur nach seinen mensch-

lichen Verhältnissen, sie kennen ihn aber nicht als den Gottgesandten, als den Sohn Gottes (cf. 7, 28), und glauben darum auch nicht, daß er das Licht der Welt sei. Würden sie ihn auf Grund seiner Werke (5, 36) und seiner Lehre (7, 16—19), auf Grund des Zeugnisses der Schrift (5, 37—39) als Gottgesandten, als Sohn Gottes erkennen, so würden sie durch ihn, den einzigen Vermittler der vollendeten Gotteserkenntniß (1, 18. 3, 11. 13. 6, 46), auch Gott, seinen Vater, erkennen. Wie aber der Mensch nur durch gläubigen Anschluß an Christum zur vollen Erkenntniß Gottes gelangt, so versteht auch nur jener das von Gott Vater abgelegte Zeugniß, welcher das Selbstzeugniß seines Sohnes gläubig hinnimmt. Darum hat auch Jesus (V. 18) an erster Stelle auf sein eigenes Zeugniß hingewiesen, und erst an zweiter auf das seines Vaters.

V. 20. „Diese Worte sprach Jesus im Gazophylakium, lehrend im Tempel; und Niemand ergriff ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen war." τὸ γαζοφυλάκιον (von γάζα und φυλακή) = Schatzbehälter, Schatzkammer (θησαυροφυλάκιον). Mit diesem Worte wurde sowohl der Aufbewahrungsort der Tempelschätze (Schatzkammer), als auch der Geldbehälter, in welchen die milden Gaben gegeben wurden (Opferstock), bezeichnet. Im N. T. kommt der Ausdruck nur in der letzten Bedeutung vor. Der Opferkasten befand sich im Vorhofe der Weiber und hatte dreizehn trompetenförmige Oeffnungen, durch welche das Geld hineingegeben wurde. Nach Anderen waren im Vorhofe dreizehn verschiedene Opferstöcke aufgestellt. ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ kann entweder bedeuten: am, beim Opferkasten, oder: im Raume, in welchem derselbe stand. Cf. Riehm, Bibl. Handwörterbuch, unter dem Artikel „Gotteskasten". Die Ortsangabe wird nicht bloß um der historischen Treue und der Anschaulichkeit der Darstellung wegen gemacht, sondern sie soll hervorheben, daß Jesus die hochwichtige Rede an heiliger Stätte, und zwar an einem stets von vielen Menschen besuchten Orte gehalten habe. Darum setzt der Evangelist nachdrucksvoll hinzu: „lehrend im Heiligthume". Ueber das Verhalten der Zuhörer cf. die Bemerkung zu 7, 30.

Die Freiheit des Evangeliums und die Knechtschaft der Sünde. 8, 21—59.

V. 21. „Er sprach nun wiederum zu ihnen: Ich gehe hin, und ihr werdet mich suchen und in eurer Sünde sterben; wohin ich gehe,

dorthin) könnet ihr nicht kommen." Dieser Redeabschnitt wird mit οὖν (ergo) aus den Schlußworten des vorigen Verses gefolgert: Da Niemand an Jesum Hand anlegte, so konnte er nun ungehindert lehren. Die Zuhörer werden hier wie früher (V. 12) ganz allgemein bezeichnet: er sprach „zu ihnen"; es befanden sich unter denselben sowohl feindlich gesinnte, unempfängliche „Juden", als auch solche, welche für das Wort empfänglich waren. Ohne Zweifel wurde diese Rede an heiliger Stätte und nach einer nur kurzen Unterbrechung gehalten. Zu „ich gehe hin (nämlich zum Vater), und ihr werdet mich suchen" cf. die Erklärung zu 7, 33. 34. Statt der früheren (7, 33. 34) negativen Aussage: „und ihr werdet mich nicht finden" gebraucht Jesus jetzt die positive „ihr werdet in eurer Sünde sterben". Der Singular ἁμαρτία steht collectiv, und ἐν ἁμαρτίᾳ ἀποθνήσκειν ist = mit der Sündenschuld beladen, ohne Buße und Besserung sterben. Weil aber der Mensch, welcher mit Sünden beladen von der Welt scheidet, dem ewigen Verderben anheimfällt, so kann er unmöglich dorthin kommen, wohin Christus nach Vollendung seines Werkes zurückgekehrt ist, nämlich in den Himmel. Im Verse 24 zeigt Jesus, wie sich die Zuhörer ihrer Sünden entledigen können.

V. 22. Für das ernste Drohwort Jesu hatten die Gegner nur Hohn und Spott: „Es sagten nun die Juden: Doch nicht wohl tödten will er sich selbst, da er sagt: Wohin ich gehe, könnet ihr nicht kommen?" Nach Josephus Flavius (B. J. III. 8, 5) nimmt die Seelen jener Menschen, deren Hände gegen sich selbst gewüthet haben, die finstere Unterwelt auf, und darum wurde ein Selbstmörder wie geächtet behandelt und bestattet (cf. Wünsche, Neue Beiträge). Der Sinn der Antwort ist somit: Will Jesus durch einen Selbstmord sich der allgemeinen Verachtung aussetzen und der Hölle überantworten, weil er sagt, daß wir ihm nicht nachfolgen können?

V. 23. 24. Ohne auf die Aeußerung des Hohnes und der Bosheit einzugehen gibt Jesus näheren Aufschluß, warum seine Gegner ihm nicht nachfolgen können. Der Grund liegt in dem verschiedenen Ursprunge und in der damit zusammenhängenden sittlichen Verfassung: „Und er sprach zu ihnen: Ihr seid von unten, ich bin von oben; ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt." Die Redeweise „von unten sein" wird im zweiten Verstheile näher erläutert durch „von dieser Welt sein". Da aber κόσμος nach johanneischem Sprachgebrauche die von Gott abgekehrte Welt, die Menschen dieser Welt bezeichnet, insoferne Sünde und Gottentfremdung das charakteristische

Merkmal derselben sind (cf. Cremer zu κόσμος), so werden hier die Gegner Jesu nicht bloß nach ihrem Ursprunge, sondern auch nach ihrer Natur, nach ihrer geistig-sittlichen Verfassung gezeichnet: als Erdenkinder sind sie auch von irdischer, sinnlicher Gesinnung und Beschaffenheit. Der Ausdruck ist sachlich nicht verschieden von: „Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch" (3, 6). Zu „ich bin von oben" cf. die Erklärung zu 3, 31. — Nur durch den gläubigen Anschluß an Jesum werden die Juden frei von den Sünden und bewahrt von den Folgen derselben: „Darum habe ich euch gesagt, daß ihr in euren Sünden sterben werdet; denn wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, so werdet ihr in euren Sünden sterben." οὖν (ergo) folgert aus V. 23: Weil die Gegner von wegen ihres Ursprunges und ihrer sittlichen Verfassung dem geistigen Tode bereits verfallen sind (cf. die Erklärung zu 5, 24), so werden sie auch mit Sünden beladen von der Welt scheiden, wenn sie nicht das einzige Rettungsmittel dagegen ergreifen. Dieses ist: πιστεύειν, ὅτι ἐγώ εἰμι (credere, quia ego sum). Die Redeweise ἐγώ εἰμι ist echt griechisch, und es ist dazu das Prädicatsnomen aus dem Contexte zu ergänzen: Ich bin es, nämlich der einzige Erretter aus dem Sündentode, der Erlöser (cf. 4, 26). Zum Verb. πιστεύειν in der Bedeutung: Jesum als Messias anerkennen und ihm anhängen cf. die Bemerkung zu 3, 15. Jesus ist der einzige Erretter aus dem Sündentode und dem ewigen Verderben; die Errettung ist subjectiv bedingt durch den gläubigen Anschluß an diesen Erretter.

V. 25. Auf die Frage der Juden: „Du — wer bist du?" antwortet Jesus: τὴν ἀρχήν, ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν. Das Pronomen σύ steht nachdrucksvoll und ist in verächtlichem Sinne gebraucht: Der du vom Glauben an deine Person die Befreiung vom Sündentode abhängig machst — wer bist du denn? Bedeutende Schwierigkeiten bietet die Erklärung der Antwort Jesu. τὴν ἀρχήν ist adverbial zu fassen und kann sowohl „anfangs" (von vornherein) als auch „durchaus" (ganz und gar) bedeuten. Die zweite Bedeutung ist hier festzuhalten. So auch Ad. Maier, Schegg in den Anmerkungen, Wil. Grimm zu ἀρχή und Linder in den Theol. Studien und Kritiken, 1874, S. 541 ff. Als Subject ist aus V. 24 ἐγώ εἰμι zu ergänzen und darnach ist zu übersetzen: „Durchaus (ganz und gar) bin ich, was ich auch sage." Jesus betheuert somit: meine Lehre (= λαλεῖν, loqui), gibt vollen Aufschluß auf eure Frage, wer ich sei; der Inhalt derselben bezeugt, daß ich der Messias, der Sohn Gottes bin. Der Heiland verfährt hier ganz so wie

früher gegen die Gesandten des Baptista; wie er dort die Fragesteller, ob er der Messias sei, auf sein offenkundig vorliegendes Wirken verwies (cf. Matth. 11, 1 ff. u. die Parall.), so verweiset er sie hier auf seine Lehre, welche die Antwort gebe auf die Frage, wer er sei. Der Heiland erklärt somit den ungläubigen Juden, daß sie auf dem Wege der gläubigen Annahme seiner Lehre zur Kenntniß seiner Persönlichkeit kommen können, und daß somit eine directe Antwort auf die an ihn gestellte Frage nicht nöthig sei. — Von den verschiedenen anderen Erklärungsversuchen des Verses mögen folgende erwähnt werden. Maldonat ergänzt ebenfalls „ich bin", verbindet aber τὴν ἀρχήν syntaktisch mit λαλῶ, und faßt es in der Bedeutung „vom Anfange an" (nämlich der Lehrthätigkeit Jesu). Darnach erklärt er: ego sum id, quod vobis a principio loquor, i. e. quod iam inde ab initio, quod semper vobis dico, semper dixi vobis, me esse Christum. Gegen diese Erklärung spricht lediglich nur die Wortstellung, und es ist darum die erste Auffassung als die natürlichere und ungezwungenere vorzuziehen. Einige neuere Exegeten fassen den ganzen Vers als Frage, und als solche erscheint er auch in den Textausgaben von Lachmann, Tischendorf (aber nicht mehr in der achten) und Westcott-Hort. Darnach wird erklärt: Ueberhaupt, warum rede ich noch zu euch, da ihr nämlich unempfänglich seid für meine Lehre? Es wird somit ὅ, τι in der Bedeutung διὰ τί gebraucht, in welcher es im N. T. einige Male vorkommt. Endlich wird τὴν ἀρχήν grammatisch auch mit V. 26 verbunden und erklärt: „Ueberhaupt habe ich — was ich auch rede (d. h. thue) — viel über euch zu reden und zu richten . . ." Darnach würde Jesus keine Antwort geben auf die an ihn gestellte Frage, sondern ohne Rücksicht auf diese in seinem Urtheile über die Gegner im engen Anschlusse an V. 23 fortfahren. Aber diese Verbindung ist zu gesucht und unnatürlich, ganz abgesehen davon, daß man doch eine Antwort Jesu auf die an ihn gerichtete Frage erwartet. — Der Vulgatatext lautet: principium, qui et loquor vobis. Statt des Neutrums ὅ τι (quod) hat die gedruckte Vulgata das Masculinum ὅστις (qui), während in Handschriften der Itala und Vulgata sich auch quod, quia, quoniam findet. Augustinus (tract. 38) nimmt principium als Objectsaccusativ und ergänzt dazu me credite: glaubet an mich als den Anfang, d. h. den Uranfänglichen, den Ewigen. Mit den Worten: „quia" et loquor vobis begründet Jesus nach Augustinus seine Forderung: Ihr sollt an mich als den Ewigen glauben, weil ich in der Zeit zu euch gekommen bin und zu euch rede: quia humilis

propter vos factus ad ista verba descendi. Statt ὅ τι = quod haben die Recepta, Westcott-Hort ὅτι = quia.

V. 26. Dieser Vers steht in engem Zusammenhange mit V. 24. Nachdem Jesus erklärt hat, daß seine Lehre ihn als den Messias bekunde, hat er auch die Berechtigung dargethan, sich in der Weise, wie es in V. 24 geschah, über die Juden auszusprechen. Jetzt fährt er in seinem Urtheile über sie fort: „Vieles habe ich über euch zu reden und zu richten; aber der mich gesandt hat, ist wahr, und ich, was ich gehört habe von ihm, das rede ich in die Welt." Nachdrucksvoll steht πολλά, „Vieles". Ein ernstes Drohwort hat Jesus zu seinen Gegnern gesprochen (V. 24); „Vieles" hat er ihnen noch zu sagen. Das Verb. κρίνειν (iudicare) bildet eine Erläuterung zu λαλεῖν (loqui): Wie die gläubige Annahme dessen, was Jesus redet, zum Anschlusse an den Messias (V. 25) und damit zur Bewahrung vor dem Sündentode führt (V. 24), so führt die Zurückweisung der Lehre Jesu zum Gerichte und zur Verdammung. — Sehr verschieden wird das Verhältniß des durch die Adversativpartikel ἀλλά (sed) eingeführten Satzes aufgefaßt. Am wahrscheinlichsten ist Folgendes: Jesus hebt im scharfen Gegensatze (= ἀλλά) zum Unglauben der Juden die Wahrheit seiner Lehre und die Gerechtigkeit seines Gerichtes hervor. Zuerst betont Jesus die Wahrhaftigkeit seines Senders (Gott Vaters); daran reiht er das Zeugniß, daß er selbst in Ausführung seiner Sendung nur das in der Welt verkünde, was er unmittelbar von seinem Sender vernommen habe. Zum Verb. ἀκούειν (audire) als Bezeichnung des unmittelbaren, einzigartigen „Hörens", welches Jesu als dem wesenhaften Sohne Gottes eigen ist, cf. die Erklärung zu 5, 30. Zugleich liegt im temp. praeter. ἤκουσα (audivi) ein Hinweis auf das Sein beim Sender vor der Sendung in die Welt. Ferner weiset ταῦτα (haec) nachdrucksvoll auf ἅ (quae) zurück: was ich gehört habe, (gerade und nur) dieses rede ich. Die universale Bestimmung der Lehre Jesu ist ausgedrückt in den Worten εἰς τὸν κόσμον (Vulg. in mundo). Dem entsprechend hat Jesus den Aposteln als seinen Stellvertretern auf Erden bei seinem Scheiden den Auftrag gegeben, das Evangelium in der ganzen Welt zu verkünden (Matth. 28, 19. 20). Der Gedanke des ganzen Verses ist: Nur was ich als Sohn Gottes unmittelbar vom Vater vernommen habe, das verkünde ich als Gesandter Gottes (als Messias) der Welt; darum ist meine Lehre wahr, und darum hat sie Geltung für die ganze Menschheit (= κόσμος). — V. 27. „Nicht verstanden sie, daß er vom Vater zu

ihnen sprach.“ Der Evangelist bemerkt, die Zuhörer hätten nicht verstanden, daß Jesus mit der gebrauchten Bezeichnung „der mich gesandt hat, ist wahrhaftig“ seinen Vater meine, daß er somit sich selbst als Sohn Gottes hinstelle, der mit göttlicher Auctorität und Macht die Aufgabe seiner Sendung ausführe. Zu λέγειν τινά in der Bedeutung: Jemanden meinen, bezeichnen, cf. Wil. Grimm.

V. 28. 29. Weil die Juden Jesum aus seinen Worten nicht als den Messias, den Sohn Gottes, erkannten, so nimmt der Heiland Anlaß (= οὖν) auf Ereignisse der Zukunft hinzuweisen, welche ihnen diese Erkenntniß bringen werden: „Es sagte nun Jesus zu ihnen: Wenn ihr erhöht haben werdet den Menschensohn, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin, und (daß) ich von mir selbst nichts thue, sondern wie der Vater mich gelehrt hat, das rede.“ Das Verbum ὑψοῦν (exaltare) ist hier ebenso wie 3, 14 von der Erhöhung am Kreuze, von der Kreuzigung Jesu, welche ein Werk der Juden war (wenn „ihr“ werdet erhöht haben), zu verstehen. Wie die Erhöhung am Kreuze, welche die tiefste Erniedrigung des Messias war, auch zur Erhöhung (Verherrlichung) im Himmel führte, lehrt Paulus im Briefe an die Philipper 2, 8 ff. Die Partikel τότε (tunc) hebt im Gegensatze zur Gegenwart nachdrucksvoll die mit der Kreuzigung Christi beginnende Zeit hervor. Viele Exegeten fassen das Verb. γινώσκειν (cognoscere) vom gläubigen Erkennen und meinen, Jesus habe zunächst jene Juden im Auge, welche sich in Folge der Predigt des Petrus (Act. 2, 41) bekehrten. Es hindert aber nichts, das Verbum weiter zu fassen: die Juden sollten in Folge der Ereignisse nach der Kreuzigung Christi zur „Erkenntniß“ kommen, daß Jesus der Messias sei; und die sich ihm nun anschlossen, gelangten zum Heile, die ihn trotzdem zurückwiesen, fielen dem Verderben anheim. Als Inhalt dieser Erkenntniß bezeichnet Jesus zunächst „daß ich es bin“, d. h. daß ich der Messias, der Sohn Gottes bin. Cf. V. 24. Die folgenden Worte καὶ ἀπ᾽ ἐμοῦ . . . λαλῶ (et a me ipso . . . loquor) hängen nach der Mehrzahl der Exegeten (anders Luthardt) noch von γνώσεσθε ab. Zur Redeweise „nichts von sich selbst thun“ als Ausdruck der Wahrheit, daß das Thun Jesu als des Gottessohnes mit dem Thun Gott Vaters nothwendig übereinstimme, cf. 5, 19. Zu „wie der Vater mich gelehrt hat . . .“ cf. die Erklärung zu 7, 16. Wie dort, so ist auch hier die Auffassung vorzuziehen, daß Jesus nicht als Mensch, sondern als Gottmensch spreche: non sic pater docuit filium, quasi indoctum genuerit; sed hoc est docuisse, scienter genuisse. Pater

gignendo dedit ei sicut „esse“, ita et „nosse“. August. tract. 40. 5. Nach der negativen Aussage würden wir wie 5, 19 die positive Erklärung Jesu erwarten, daß er dieselben Werke wie der Vater thue; statt dessen hebt er hier speciell seine „Lehrthätigkeit“ hervor. Erkenntniß der göttlichen Würde Jesu bewirkten die wunderbaren Ereignisse während der Kreuzigung (Matth. 27, 51—56), ferner die an dieselbe sich anschließenden Thatsachen: die Auferstehung, Himmelfahrt, Sendung des heil. Geistes, endlich die siegreiche Kraft der Kirche Christi. — Der Vers 29 wird vielfach noch als von γνώσεσθε abhängig gefaßt; viel natürlicher ist es aber, mit demselben einen neuen Satz zu beginnen. So auch Tischendorf und Westcott-Hort. „Und der mich gesandt hat, ist mit mir; nicht ließ er mich allein, denn was ihm wohlgefällig ist, thue ich immer.“ Diese Worte werden verschieden erklärt; am einfachsten ist es, den erstenVerstheil mit der großen Mehrzahl der alten, besonders der griechischen Exegeten von der wesenhaften Gemeinschaft zwischen Jesus als Gottessohn und Gott Vater, welche auch durch die Sendung nicht aufgehoben wurde, zu verstehen. Theophylakt: ἀλλὰ μετ᾽ ἐμοῦ ἐστιν, ὡς θεὸς θεῷ συνών. Somit steht die Aussage parallel mit jener, worin die wesenhafte Verbindung Jesu während seines Erdenwandels mit Gott Vater im Himmel gelehrt wird. Cf. 1, 18. 3, 13. Der zweite Verstheil ist zu verstehen von der engsten Verbindung, in welcher Jesus auch als Mensch mit Gott steht, und welche sich nach Außen bekundet in der beständigen Ausführung des Willens Gottes. Nachdrucksvoll ist πάντοτε „immer“ an den Schluß gesetzt: die fortwährende Erfüllung dessen, was Gott wohlgefällig ist, ist zugleich ein Beweis dafür, daß Gott immer mit dem Menschen Jesus ist. Im Anschlusse an andere Exegeten nimmt Maldonat an, daß der mit ὅτι eingeführte Satz als ein argumentum a posteriori zu fassen sei: Nicht darum läßt Gott Jesum nicht allein, weil er immerfort das Gott Wohlgefällige thut, sondern weil Jesus dieses immerfort thut, so liegt darin eine Berechtigung zum Schlusse, daß Gott Jesum nicht allein ließ.

V. 30. „Da er dieses redete, glaubten Viele an ihn.“ Wie der Wortlaut hinlänglich andeutet, bewirkte die Rede Jesu diesen Glauben. Sie glaubten an ihn, nämlich als den Messias, als den Erretter aus dem Sündentode, als welchen er sich selbst bezeugte. Weil aber dieser Glaube ein erst beginnender war, so sucht Jesus denselben zu befestigen.

V. 31. „Es sprach nun Jesus zu den Juden, welche an ihn glaubten: Wenn ihr bleibet in meinem Worte, so seid (Vulg. werdet

sein) ihr in Wahrheit meine Schüler." λόγος bezeichnet die messianische Heilsbotschaft nach ihrem ganzen Umfange. Durch die beigesetzte Bestimmung τῷ ἐμῷ stellt sich Jesus als den Urheber, als den Verkünder der Heilslehre hin. μένειν ἔν τινι ist ein bei Johannes oft vorkommender Ausdruck, und bezeichnet allgemein die dauernde enge Verbindung mit einer Sache oder Person; hier ist derselbe zu verstehen von dem beständigen Festhalten der Heilsbotschaft, welche gleichsam das neue Lebenselement für die Menschen bildet. Dieses „Verbleiben" ist aber dann vorhanden, wenn der Mensch nicht bloß die Lehre Jesu gläubig aufnimmt, sondern wenn selbe auch die feste Grundlage seines Glaubens- und Sittenlebens bildet. Durch ein solches Festhalten an der Heilslehre wird der Mensch ein wahrer Jünger Jesu. Einige Itala-Handschriften haben statt des Futur. eritis das Präs. estis.

V. 32. Jesus nennt eine weitere Wirkung seiner Lehre: „Und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." ἡ ἀλήθεια (veritas) bezeichnet der Sache nach dasselbe wie ὁ λόγος (verbum); nur sagt ἀλήθεια aus, daß durch Christi Heilsbotschaft die Wahrheit über Gott, die göttlichen Dinge und über die Aufgabe der Menschen völlig enthüllt, in ihrer vollendeten Wirklichkeit dargestellt ward. Eine Frucht des Verbleibens in der Lehre Jesu ist die tiefere Erkenntniß derselben (γινώσκειν), weil das Evangelium, welches nicht theoretische Wahrheiten, sondern das lebendige Wort Gottes enthält, eine Gotteskraft ist (Röm. 1, 16). — ἐλευθεροῦν (liberare) = freimachen, befreien, aus dem Zustande der Knechtschaft in den Stand der Freiheit versetzen. Das Verbum steht analog mit ἀπολυτροῦν = loskaufen durch Erlegung des Lösegeldes (λῦτρον); nur drückt dieses mehr die negative, jenes mehr die positive Wirkung der Heilslehre aus. Die Freiheit, welche eine Frucht der Wahrheit Christi ist, umfaßt somit zwei Momente: die Befreiung des Menschen aus der Knechtschaft der Sünde und die Versetzung desselben in den Stand der Freiheit. Cf. Cremer zu ἐλευθερία. Es gehört somit das Verb. ἐλευθεροῦν zu den prägnantesten Bezeichnungen der Wirkungen des Werkes Christi.

V. 33. Eine Einwendung der Gegner veranlaßt Jesum, sich näher über das Wesen der Knechtschaft und Freiheit auszusprechen: „Sie antworteten ihm: Same Abrahams sind wir und haben Niemanden jemals gedient; wie sagst du: Ihr werdet Freie werden?" Die Redenden sind nicht die durch Jesu Verheißung verletzten Gläubigen (Chrys., Mald.), sondern, wie aus dem weiteren Verlaufe der Rede ersichtlich ist, Un-

gläubige, welche sich unter den Zuhörern befanden (August., Tolet., Bisping, Han. Schegg). Sie fühlen sich durch Jesu Verheißung, welche sie im politischen Sinne fassen, in ihrer Nationalehre verletzt. Mit Nachdruck machen die Gegner ihre Abstammung von Abraham geltend, weil sie wähnten, darin allein sei ihre Freiheit und ihre Bestimmung, über alle ihre Feinde zu herrschen (Gen. 22, 17), begründet. Wir finden hier dasselbe hochmüthige Pochen auf die physische Abstammung von Abraham, welches schon früher der Baptista in seiner Nichtigkeit und Gefährlichkeit dargelegt und gegeißelt hat (Matth. 3, 9). Verschieden erklärt wird die Aussage: wir haben Niemandem jemals gedient. Viele Exegeten, besonders die älteren, nehmen an, die Juden hätten sich im Hochmuthe und in der Leidenschaft zu einem Ausspruche hinreissen lassen, der durch die jüdische Geschichte bis zur Gegenwart als unwahr erwiesen wurde; dagegen meinen andere (Bisping, Reischl, Han. Schegg), die Aeußerung sei aus dem damaligen Freiheitsstreben der Juden zu erklären: Diese hätten sagen wollen, daß sie ungeachtet alles äußeren Druckes, den sie als vorübergehende Ungerechtigkeit ansahen, sich niemals zu jener Knechtschaft (= δουλεύειν) erniedrigt hätten, welche ihnen Jesus imputire. Unwahrscheinlich ist auch die erste Auffassung nicht, da Leidenschaft nicht selten gegen offenkundige Thatsachen blind macht. πῶς (quomodo) = wie kommt es, daß? Durch diese Partikel wird Jesu Rede (= λέγειν) als anmaßend, weil gegenstandslos, bezeichnet.

V. 34. Jesus klärt die Juden über ihren Irrthum auf: „Jesus antwortete ihnen: Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Jeder, der die Sünde thut, ist ein Diener der Sünde.“ Obwohl die Sentenz allgemein lautet, so gilt sie dennoch zunächst den Juden, und weil es sich um eine wichtige, für die Zuhörer folgenschwere Wahrheit handelt, so wird sie durch das doppelte Amen eingeleitet. ἁμαρτία an erster Stelle bezeichnet die dem göttlichen Gesetze zuwiderlaufende sündhafte Handlung, an zweiter Stelle wird die Sünde als eine herrschende, den Menschen knechtende Macht hingestellt. ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν (= qui facit peccatum) ist nicht Bezeichnung eines Menschen, der Eine sündhafte Handlung begeht, sondern eines solchen, dessen Thun überhaupt ein sündhaftes ist (cf. 3, 20). Christus sagt zunächst nur, was jeder Sünder ist; die weitere Wahrheit, daß jeder Mensch ohne Christus Sünder ist, wird hier direct nicht ausgesprochen. Darüber handelt ausführlich Paulus im Römerbriefe 1, 18 ff.

V. 35. Folgen der Sündenknechtschaft: „Der Knecht bleibt nicht im Hause auf ewig; der Sohn aber bleibt (nämlich im Hause) auf

ewig." Wir haben eine Bildrede, von welcher die Anwendung auf den vorliegenden Fall zu machen ist. δοῦλος bezeichnet im Bilde den Sclaven überhaupt. Dieser steht ganz in der Gewalt seines Herrn, und weil er in jedem Augenblicke verkauft werden kann, so gehört er nicht wesentlich zum Hause, hat somit auch kein Recht immerfort im Hause zu verbleiben. Das gerade Gegentheil findet statt beim Sohne des Hauses. In der Anwendung ist der δοῦλος der Sündendiener, das Haus ist zunächst die A. T. Kirche, dann die Kirche Christi, der Sohn ist Christus, der Sohn Gottes, der Gründer und Herr der Kirche. Die Juden waren als Nachkommen Abrahams Mitglieder der A. T. Heilsökonomie, und hatten auch das erste Anrecht zur Mitgliedschaft an der Kirche Christi; weil sie aber nicht geistliche Söhne Abrahams wurden, sondern sich zu Sündendienern erniedrigten, so verloren sie, Sclaven gleich, das Anrecht auf das dem Stammvater verheißene Erbe. Das Erbtheil der Söhne des Hauses Gottes ist das ewige Leben (cf. 5, 24 ff., 6, 37 ff.), von welchem die Sündendiener ausgeschlossen sind, weil ihr Antheil der ewige Tod ist (Röm. 6, 16). Das Wort des Herrn gilt aber auch allen jenen Christen, welche der Sünde dienen, und darum nur äußerlich der Kirche Christi angehören.

V. 36. Aus dem Bisherigen folgert Jesus: „Wenn also der Sohn euch wird frei gemacht haben, so werdet ihr in Wirklichkeit frei sein." οὖν folgert aus der Stellung, welche der Sohn im Hause einnimmt. Während Jesus sich vorher einer allgemeinen Sentenz bediente, spricht er jetzt in directer Beziehung auf die Juden eine doppelte Wahrheit aus: 1. sie befinden sich, ungeachtet sie sich einbilden, frei zu sein, in einer Knechtschaft; 2. nur Jesus, als Sohn Gottes, vermag sie daraus zu befreien. Mit ὄντως = vere, revera stellt Jesus seine Freiheit nicht bloß in Gegensatz zur eingebildeten Freiheit der Juden, sondern er stellt sie hin als die allein wahre, wirkliche Freiheit. Sie besteht nach dem Zusammenhange darin, daß der Mensch aus einem unfreien Sündenknechte ein freier, erbberechtigter Sohn des Hauses Gottes, der Kirche, wird.

V. 37. Nachdem Jesus feierlich erklärt hat, daß die Juden Sündendiener sind, erörtert er jetzt ihr Verhältniß zum Stammvater Abraham: „Ich weiß, daß ihr Same (d. h. Nachkommen) Abrahams seid; aber ihr sucht mich zu tödten, weil mein Wort nicht eindringt in euch." Jesus berücksichtigt zunächst die Aussage seiner Gegner (V. 33) und bestätiget seinerseits ihre Abstammung von Abraham, aber er negirt jede Geistesgemeinschaft derselben mit dem Stammvater: sie sind nur

leibliche, nicht geistliche Nachkommen des Patriarchen. Diese Geistesentfremdung bekunden sie durch das Bestreben, Jesum zu tödten (cf. V. 39. 40. 7, 19). — Das Verb. χωρεῖν (von χῶρος, Raum, Platz) bedeutet „Platz machen, sich zurückziehen", ferner „sich Platz machen, durch etwas durchdringen, oder in etwas hineindringen", endlich „von der Stelle gehen, sich fortbewegen, vorwärts kommen". Cf. die Lexika von Passow und Karl Schenkl. Jene Exegeten, welche annehmen, Jesus spreche hier zu den Gläubigen (V. 30), halten die letzte Bedeutung fest: das Wort macht in euch keinen Fortschritt. Allein Jesus spricht, wie die Rede zeigt, offenbar zu solchen, welche nicht bloß für den Fortschritt im Worte Gottes, sondern überhaupt für die Aufnahme desselben unempfänglich waren, und zudem wäre es mindestens höchst sonderbar, die Mordgedanken gegen Jesum mit dem Mangel an „Fortschritt" in seiner Lehre zu motiviren (so gut Luthardt). Es ist somit χωρεῖν in der Bedeutung „sich Raum verschaffen, eindringen" festzuhalten, und die Präpos. ἐν statt εἰς ist gewählt, um das auf die Bewegung folgende Moment der Ruhe hervorzuheben; χωρεῖν ἐν ὑμῖν = eindringen in euch und in eurem Inneren verbleiben. Ebenso ist capere in vobis = Raum, Besitz nehmen in euch. Die gänzliche innere Unempfänglichkeit für die Lehre Jesu ist somit der Grund, daß die Juden ihn selbst zu tödten suchen.

V. 38. Jesus deckt den Grund der Unempfänglichkeit für seine Lehre auf: „Was ich gesehen habe beim Vater, rede ich; und ihr nun, was ihr gehört habet bei dem (bei eurem) Vater, thuet ihr." Zu ὁρᾶν (videre) cf. die Erklärung zu 1, 18. 3, 11. 5, 19. 20; Jesus erklärt, daß seine Lehre eine göttliche sei. Statt ἑωράκατε (= vidistis, Vulg.) haben Lachm., Tischend., Treg., Westcott-Hort nach bedeutenden Zeugen (ℵ^c BCK ...) ἠκούσατε = audistis aufgenommen; dieses Verb. drückt mehr als das andere die sclavische Abhängigkeit der Juden von ihrem Vater aus. Erst im V. 44 wird ausdrücklich gesagt, daß der Teufel der Vater seiner Gegner sei. Weil das ganze Thun (= ποιεῖν) der Juden vom Teufel beeinflußt ist, darum findet Jesu göttliche Lehre keinen Eingang in ihr Herz. ὑμῶν nach πατρός (Vulg. apud patrem vestrum) fehlt in BLT ...

V. 39. Jesus negirt zunächst, daß die Juden wahre Kinder Abrahams seien. „Sie antworteten und sagten zu ihm: Unser Vater ist Abraham. Jesus sprach zu ihnen: Wenn ihr Kinder Abrahams seid, so thuet die Werke Abrahams." Der Gedanke des Verses ist klar: die

wahre Kindschaft Abrahams besteht nicht in der physischen Abstammung vom Stammvater, sondern in der geistigen Verwandtschaft, welche begründet wird durch ein sittliches Handeln nach seinem Beispiele. Im griechischen Texte finden sich drei verschiedene Lesearten: die bedeutendsten Handschriften (ℵBDL...) haben im Vordersatze εἴ ἐστε (= si estis), im Nachsatze ἐποιεῖτε (= faceretis); Cod. B hat aber im Nachsatze ποιεῖτε (= facite, Vulg.); die Rec. endlich hat εἰ ἦτε (si essetis), ἐποιεῖτε ἄν (= faceretis). Tischendorf hat εἴ ἐστε ... ἐποιεῖτε vorgezogen, dagegen haben Westcott-Hort nach B εἴ ἐστε ... ποιεῖτε in den Text aufgenommen (= si estis ... facite, Vulg.) und ἐποιεῖτε nur am Rande beigesetzt. εἰ mit dem Präs. Indic. im Vordersatze, und Imperf. mit oder ohne ἄν im Nachsatze findet sich noch zweimal im N. T. (Luc. 17, 6, Hebr. 11, 15); der Vordersatz setzt einen bestimmten Fall, der Nachsatz sagt aus, daß derselbe nicht stattfinden könne. Cf. Grimm zu εἰ.

V. 40. Den Juden fehlt aber das charakteristische Merkmal der wahren Kindschaft Abrahams: „Nun suchet ihr mich zu tödten, einen Menschen, der euch die Wahrheit gesagt hat, welche ich bei Gott gehört habe; das hat Abraham nicht gethan." Ueber das Bestreben der Juden, Jesum zu tödten, cf. 5, 16. ἄνθρωπος (homo) sagt aus, daß Jesus ein wahrer Mensch sei. Cf. 1, 14. Die Wahrheit, welche Jesus den Juden verkündet, ist eine göttliche, welche er vor seiner Menschwerdung bei Gott im Himmel vernommen hat (cf. V. 38). Zu ἀκούειν mit dem Accus. cf. Winer, p. 188.

V. 41. Nachdem Jesus den Juden gezeigt hat, wessen Kinder sie nicht sind, wendet sich die Rede zur Darstellung ihres wahren Kindesverhältnisses. Der Herr leitet sie ein mit der Aussage: „Ihr thuet die Werke eures Vaters." Mit diesen Worten sagt Jesus: ihr habt zwar durch euer gesetzwidriges Handeln, welches mit dem Abrahams in directen Widerspruche steht, aufgehört, Kinder Abrahams zu sein, aber ihr bekundet euch eben dadurch als Kinder eines anderen Vaters. — Den Zuhörern ist es jetzt zweifellos, daß Jesus von einer geistigen Kindschaft spreche, und zugleich ahnen sie, wen er als „ihren" Vater hinstelle; darum die Entgegnung: „Wir sind nicht aus Hurerei geboren; Einen Vater haben wir, Gott." πορνεία (fornicatio) ist metaphorisch gebraucht und bezeichnet Götzendienst. Diese Ausdrucksweise hat ihren Grund in der A. T. Vorstellung (cf. Hos. 1, 1 ff.), welcher gemäß das Verhältniß zwischen Jehova und dem auserwählten Volke unter dem Bilde einer Ehe dargestellt und der Abfall von ihm als Hurerei hingestellt wurde. Die

Gegner wollen also sagen, daß sie nicht von götzendienerischen Heiden abstammen und auch nicht Götzendiener sind, sondern Diener des Einen Gottes. Lachm., Tregell., Westcott-Hort haben nach BD οὐκ ἐγεννήθημεν aufgenommen, Tischend. dagegen nach ℵ^c CD² οὐ γεγεννήμεθα.

V. 42. „Jesus sprach zu ihnen: Wenn Gott euer Vater wäre, so würdet ihr mich lieben; denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen; und auch bin ich nicht von mir selbst gekommen, sondern Jener hat mich gesandt." Das feindselige Verhalten der Juden gegen Jesum, den Sohn Gottes und den Gesandten desselben, ist ein Beweis, daß sie nicht Kinder Gottes sind. ἐξῆλθον (exivi) wird mit August., Beda u. A. auf den ewigen Ausgang Jesu als des Sohnes aus der Wesenheit Gottes zu beziehen sein; dagegen geht ἥκω (= ich bin gekommen, bin da) auf das Kommen in die Welt in der Incarnation. Wenn aber auch beide Verba auf die Incarnation bezogen werden (so die Griechen, Mald., Corn. a Lap. u. A.), so ist doch durch dieselben das Sein bei Gott vor der Incarnation ausgesagt. ἥκω wird im zweiten Verstheile negativ und positiv näher bestimmt. Die Worte „von sich selbst kommen" sind das Charakteristikon der falschen Messiasse und Pseudopropheten. Cf. die Erklärung zu 7, 28. So nachdrucksvoll lehrt aber Jesus seine göttliche Sendung darum, weil er das feindselige Verhalten der Juden gegen seine Person als einen Grund dafür anführt, daß sie nicht Gotteskinder sind.

V. 43. Jesus deckt den Grund auf, warum die Juden seine Lehre nicht aufnehmen: „Warum erkennet ihr meine Rede nicht? weil ihr mein Wort nicht hören könnet." λαλιά (= loquela) bezeichnet bei Profanschriftstellern Geschwätzigkeit; im N. T. Rede, Erzählung (cf. 4, 42), Redeweise; hier bezeichnet der Ausdruck Jesu Lehrthätigkeit im Unterschiede von seinem Wunderwirken. Da in Jesu Lehrweise die ihm eigenthümliche göttliche Macht sich offenbarte (cf. Matth. 7, 29), so hätten die Juden an derselben ihn als Gesandten Gottes erkennen können. λόγος bezeichnet den Inhalt der Lehre Jesu, die Heilswahrheiten (cf. V. 32); und ἀκούειν ist vom geistigen Vernehmen zu verstehen. Das „Nichtkönnen" ist ein moralisches (cf. 5, 44); so lange die Juden gelehrige Schüler des Teufels sind (cf. V. 38), ist es ihnen moralisch unmöglich, Jesu Lehre gläubig in sich aufzunehmen. Die völlige Unempfänglichkeit für die göttliche Lehre Jesu ist somit Grund und zugleich Beweis dafür, daß die Juden nicht Kinder Gottes sind. Christus ver-

kündet hier in anderer Wendung die Wahrheit, daß er der Vermittler alles Heiles der Menschen ist (cf. die Erklärung zu 5, 23).

V. 44. An die negative Aussage schließt sich die positive an: die Zuhörer sind Teufelskinder: „Ihr seid vom Vater, dem Teufel, und wollet das Gelüste eures Vaters vollbringen." Jesus gibt über ein Doppeltes Aufschluß: wessen Kinder die Zuhörer sind, und wodurch sie dies bekunden. τοῦ διαβόλου ist Genitiv der Apposition zu πατρός = eures Vaters, nämlich des Teufels. Diese Erklärung wird durch das Folgende geradezu gefordert, denn was als Gelüste des Vaters der Juden aufgeführt wird, kann nur vom διάβολος ausgesagt werden. διάβολος bezeichnet ebenso wie σατανᾶς den Obersten der Teufel, welcher sich und seinen Anhang zum Falle brachte; nur wird er durch die erste Bezeichnung mehr als Feind der Menschen, durch die zweite als Gegner Gottes hingestellt. Cf. Cremer. εἶναι ἔκ τινος zur Bezeichnung der Abhängigkeit und Zugehörigkeit kommt bei Johannes oft und in verschiedener Näherbestimmung vor: ἐκ τοῦ διαβόλου (hier und 1 Joh. 3, 8), ἐκ τοῦ πονηροῦ (1 Joh. 3, 12), ἐκ τοῦ κόσμου (15, 19. 17, 14. 16. 1 Joh. 4, 5). Vom Teufel ist aber jener Mensch, welcher in seinem Sinnen und Trachten von ihm abhängt, sich von ihm leiten und lenken läßt, so daß seine ganze geistige Richtung eine diabolische ist. Der Abschnitt von V. 39 an zeigt, daß Jesu Aussage nur von einer geistigen Kindschaft gefaßt werden kann, und zwar von einer solchen, in welche die Juden freiwillig sich begeben haben. θέλειν steht wie 7, 17; es bezeichnet die innere Empfänglichkeit für die Teufelsgelüste und zugleich die Bereitwilligkeit, selbe zu vollführen. Die Uebersetzung Hilgenfeld's (Einleitung p. 725) „ihr seid aus dem Vater des Teufels" wird grammatisch nicht gefordert, durch den Context aber entschieden zurückgewiesen. — Die „Gelüste" des Teufels werden näher bezeichnet und es wird zuerst sein Mordgelüste hervorgehoben: „Jener war ein Menschenmörder von Anfang an." ἀνθρωποκτόνος ist hier substantiv. gebraucht = homicida; es findet sich noch 1 Joh. 3, 15. ἀπ' ἀρχῆς steht in derselben Bedeutung wie bei Matth. 19, 4. 8 = von Anfang an, nämlich seitdem die Menschen existiren. Die Worte Jesu beziehen sich auf die Verführung des ersten Menschenpaares zur Sünde (cf. Genes. 3, 1 ff.), wodurch der Teufel der Urheber des Todes für alle Menschen wurde (Sapient. 2, 24, cf. Röm. 5, 12 ff.). Augustinus (tract. 42) beschreibt die Mordthat des Teufels mit folgenden Worten: non gladio armatus, non ferro accinctus ad hominem venit; ver-

bum malum seminavit et occidit. Der Teufel ist ferner ein Lügengeist: „Und in der Wahrheit steht er nicht, weil Wahrheit nicht in ihm ist. Wenn er die Lüge redet, redet er aus dem Eigenen; denn er ist ein Lügner und der Vater derselben (nämlich der Lüge)." Das Perfect. ἕστηκεν hat sowohl nach klassischem als biblischem Sprachgebrauche Präsensbedeutung = er steht. Die Worte ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἕστηκεν sagen somit aus, daß der Teufel nicht in der Wahrheit steht, nicht in ihr seinen Stand hat. ἀλήθεια (veritas) bezeichnet die göttliche Wahrheit, welche das Element ist, in dem alle geschaffenen, vernünftigen Wesen sich bewegen müssen, und welche zugleich die Norm für das Wollen und Thun derselben. Das „Stehen in der Wahrheit" findet demnach dann statt, wenn das Geschöpf die ihm vom Schöpfer angewiesene Stellung festhält, und die ihm zugewiesene Aufgabe erfüllt. Der Sache nach ist die Erklärung, daß der Teufel nicht stehe (oder festgehalten habe) „in ea integritate naturae et voluntatis, qua a Deo factus fuerat" richtig, und die Einwendung Maldonats ist nicht begründet. Durch οὐκ ἕστηκεν = er steht nicht, wird die Folge des Engelfalles als eine bleibende bezeichnet. Der Beweis für die Richtigkeit der Aussage Jesu liegt darin, daß (ὅτι) Wahrheit „in ihm" (nämlich dem Teufel) nicht ist. Die Sentenz, deren Nachdruck in den Worten ἐν αὐτῷ liegt, wird im Nachfolgenden näher erläutert. ἀλήθεια bezeichnet hier die Wahrheit im subjectiven Sinne (= veracitas), und zwar wird dem Teufel jegliche Wahrheit abgesprochen: nec veritas cordis, nec oris, nec operis. Corn. a Lap. Wenn das Geschöpf nicht in der göttlichen Wahrheit steht, welche die ausschließliche Quelle aller Wahrheit der geschaffenen Dinge ist, so wird es unwahr in sich, in seinem Sinnen und Thun. — Da die Vulg. ἕστηκεν mit stetit übersetzt (= er ist nicht bestanden, er hat nicht festgehalten), so finden die meisten älteren Erklärer hier einen directen Hinweis auf den Engelfall. Dieser Fall ist aber in der Aussage: „er steht nicht in der Wahrheit" vorausgesetzt; denn nur darum hat der Teufel seinen Stand nicht in der Wahrheit, in Gott, weil er die ursprüngliche Stellung, in welche er von Gott gesetzt ward, nicht bewahrt hat (2 Petr. 2, 4, Jud. 6). Nur die Gnostiker, Manichäer und Priscillianisten haben behauptet, daß hier gelehrt werde, der Teufel sei von Natur aus böse. In neuester Zeit hat Hilgenfeld gefunden, daß im vierten Evangelium ein gnostischer Dualismus gelehrt werde, und daß nach einer unbefangenen Erklärung unserer Stelle, sowie 1 Joh. 3, 8 der Teufel „von Haus aus böse erscheine". — Weil das

Wesen des Engelfalles in der Negation der Wahrheit besteht, in der Verleugnung der geschöpflichen Unterordnung unter den Schöpfer, so folgt, daß das Charakteristikon des Teufels die Lüge ist. Darum gilt von ihm der Satz: wenn er Lüge spricht, spricht er aus dem „Seinigen" (ἐκ τῶν ἰδίων), d. h. aus dem, was seine Natur und Wesenheit charakterisirt, ihn von allen anderen Geschöpfen unterscheidet. Das innere Wesen des Teufels bekundet sich nicht bloß darin, daß er lügt, sondern auch darin, daß er der Vater, der Urheber der Lüge ist. Zu πατὴρ αὐτοῦ (pater eius) ist ψεύδους (mendacii) zu ergänzen (cf. Winer, p. 138); andere Exegeten beziehen das Pronom. auf das vorangehende ψεύστης = pater cujusvis mendacis.

V. 45. „Weil ich hingegen die Wahrheit rede, so glaubet ihr mir nicht." ἐγώ ist des Nachdrucks wegen an die Spitze gestellt. Jesus ist der Verkünder der göttlichen Wahrheit, darum findet er keinen Glauben bei den Juden, welche gehorsame Söhne des Teufels, des Gegners aller Wahrheit, sind.

V. 46. „Wer von euch überweiset mich einer Sünde? Wenn ich die Wahrheit sage, warum glaubet ihr mir nicht?" ἁμαρτία bezeichnet Sünde überhaupt, die Sünde der Lüge mit eingeschlossen. Jesu völlige Sündelosigkeit, welche auch die Gegner nicht in Abrede zu stellen wagen, ist ein Beweis der Wahrheit seiner Lehre, da Sündelosigkeit und Lüge sich gegenseitig ausschließen. Die Argumentation ist der Sache nach dieselbe wie 7, 18, wo Jesus die Thatsache seines ungetheilt der Ehre Gottes gewidmeten Wirkens als Beweis für die Göttlichkeit seiner Lehre anführt.

V. 47. „Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes; deshalb hört ihr (sie) nicht, weil ihr nicht aus Gott seid." In formeller Beziehung besteht der Vers aus zwei Theilen; der erste enthält eine allgemeine Wahrheit, der zweite macht von derselben eine Application auf die Zuhörer. ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι steht im Gegensatze zu „vom Teufel" sein (V. 44). Der Ausdruck bezeichnet entweder den Wiedergebornen, den aus Gott Gebornen (1, 14; so öfters in den johanneischen Briefen); oder allgemein den Menschen, der für das Göttliche empfänglich ist, von Gott sich leiten und regieren läßt. An unserer Stelle ist die zweite Bedeutung festzuhalten. Wer keine Empfänglichkeit für das Göttliche hat, dem fehlt auch das Verständniß für „die Worte Gottes", d. h. für die göttliche, durch Christum verkündete Offenbarung (cf. 3, 34). ἀκούειν bezeichnet das gläubige Anhören. Cf. 5, 25. Es wird hier durch-

aus kein gnostischer Dualismus in der Menschenwelt gelehrt, welchem gemäß ein Theil der Menschen von Natur aus böse sein soll; denn der Heiland des Johannes-Evangeliums verkündet mit einer jeden Zweifel ausschließenden Bestimmtheit, daß der Unglaube der Juden ein selbstverschuldeter und kein naturnothwendiger sei. Cf. 5, 40 und die Erklärung zu 6, 43. 44.

V. 48. „Die Juden antworteten und sprachen: Sagen wir nicht zutreffend, daß du ein Samaritaner bist und einen Dämon hast?“ καλῶς (bene) soll die Aussage als eine richtige und zutreffende bezeichnen (cf. 4, 17). Aus dem Präs. λέγομεν (dicimus) ersehen wir, daß die Juden diese Anschuldigung öfters erhoben haben, wenn sie auch nur hier verzeichnet ist. Die Benennung „Samaritaner“ drückt nicht bloß den Haß der Juden gegen Jesum aus, sondern sie soll ihn hinstellen als einen „Bastardsohn“ des samaritanischen Mischvolkes gegenüber den echten Nachkommen Abrahams, und als einen Götzendiener gegenüber den wahren Gottesdienern. δαιμόνιον ἔχειν bezeichnet zunächst einen Besessenen, dann einen Menschen, welcher nicht bei Sinnen ist, einen Rasenden (cf. 7, 20). Wird die zweite Bedeutung festgehalten, so ist das Lästerwort als eine directe Antwort auf die Aussage Jesu, daß er die Wahrheit lehre, zu fassen; aber die erste Bedeutung entspricht mehr dem Contexte.

V. 49. „Jesus antwortete: Ich habe nicht einen Dämon, sondern ehre meinen Vater, aber ihr verunehret mich.“ Jesus weiset die Lästerung mit Entschiedenheit, aber in aller Ruhe und frei von jeder Bitterkeit zurück; er gibt damit seinen Stellvertretern im Lehramte ein Beispiel für ihr Verhalten im Kampfe mit Gegnern. Nur auf den Vorwurf der Besessenheit geht Jesus ein, weil dieser der stärkere war und den anderen mit einschloß. τιμᾶν (honorare) ist allgemein zu fassen: durch seine gesammte messianische Wirksamkeit ehrt Jesus seinen Vater; dazu gehört allerdings auch, daß er den ungläubigen Juden die Wahrheit sagt über ihr Verhältniß zu Gott und zum Teufel. Die Verunehrung Christi von Seite seiner Gegner ging im letzten Grunde auf Gott selbst, der ihn in die Welt sandte (13, 20). Statt des Präs. ἀτιμάζετε hat die gedruckte Vulg. inhonorastis.

V. 50. „Ich aber suche nicht meine Ehre; es ist Einer, der sie sucht und richtet.“ Der Nachsatz sagt deutlich aus, in welchem Sinne und warum Jesus die ihm gebührende Ehre gegenüber den Lästerungen der Juden nicht sucht. Das Subject zu ὁ ζητῶν καὶ κρίνων ist θεός;

und κρίνων (qui indicat) bildet eine Erklärung zu ὁ ζητῶν (qui quaerit). κρίνειν bezeichnet „einen Richterspruch fällen“, nämlich zwischen Christus und seinen Gegnern, und zwar einen solchen, welcher eine Rechtfertigung Christi gegen die Entehrung seiner Gegner bildet. Gott Vater fällt aber den Richterspruch zu Gunsten Jesu dadurch, daß er jenen, welche Jesu Lehre annehmen, das ewige Leben verleiht (V. 51), hingegen die Ungläubigen dem Tode überantwortet (cf. 5, 24 ff.).

V. 51. „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wenn Jemand mein Wort hält, so wird er den Tod in Ewigkeit nicht sehen.“ Häufig nimmt man an, Jesus wende sich jetzt wieder an die Gläubigen (V. 31); aber Jesus spricht hier zu den Ungläubigen, denen er betheuert, daß der Erfolg seiner Wirksamkeit eine Rechtfertigung seiner Person sein werde, und denen er gleichzeitig den Weg zeigt, auf welchem sie dem drohenden Verderben entgehen können. Milde und barmherzige Liebe charakterisiren Jesu Verhalten gegen seine Feinde. τηρεῖν τὸν ἐμὸν λόγον (= mein Wort halten) steht in derselben Bedeutung wie „in meinem Worte bleiben“ (V. 31). αἰών mit einer Negation = niemals (10, 28. 11, 26. 13, 8). θάνατον θεωρεῖν = den Tod sehen (erfahren), sterben. θάνατος bezeichnet den Tod der Seele, welcher durch die Sünde herbeigeführt wird. Zum Verständnisse dieser Worte sind frühere Aussprüche Jesu (5, 24. 6, 39. 40. 50) herbeizuziehen: durch die gläubige Aufnahme seiner Lehre wird der Mensch dem geistigen Tode, dem er ohne Christus verfallen ist, entrissen, und dem Reiche des Lebens einverleibt; und zugleich ist für den Gläubigen der leibliche Tod nur der Durchgang zum verklärten Leibesleben.

V. 52. 53. „Die Juden sprachen zu ihm: Nun haben wir erkannt, daß du einen Dämon hast. Abraham ist gestorben, und die Propheten (sind gestorben) und du sagst: Wenn Jemand mein Wort bewahrt, so wird er den Tod in Ewigkeit nicht verkosten?“ Mit νῦν folgern die Juden aus der Verheißung, die sie auf den leiblichen Tod beziehen, die völlige Richtigkeit ihrer Anschuldigung, daß Jesus besessen sei. Nur auf den Tod Abrahams und der Propheten verweisen sie, weil das Schicksal dieser Glaubensmänner und treuen Diener Gottes nach ihrer Meinung am meisten geeignet ist, Jesu Aussage ad absurdum zu führen.

V. 53. Nachdem die Juden vermeintlich Jesu Lehre als unhaltbar erwiesen haben, wenden sie sich jetzt gegen seine angebliche Anmaßung: „Doch wohl nicht bist du größer als unser Vater Abraham, welcher gestorben ist, und auch die Propheten sind gestorben; zu was machest

du dich selbst?" Die Zuhörer fühlen ganz richtig, daß Jesus, wenn er etwas bieten kann, was dem Abraham fehlte, auch höher steht als der Stammvater. Darum finden sie in der Verheißung auch die Anmaßung einer Würde und Erhabenheit, welche die Abrahams überragt.

V. 54. 55. Jesus entgegnet zuerst auf den in der Frage: quem teipsum „facis" liegenden Vorwurf ehrgeizigen Strebens: „Jesus antwortete: Wenn ich mich selbst verherrlichen würde (Vulg. verherrliche), so ist meine Herrlichkeit nichts; der Vater ist es, der mich verherrlichet, von dem ihr saget, daß er euer Gott ist." Der Ausdruck „sich selbst verherrlichen" blickt zurück auf: quem teipsum facis? Die Aussage: meine Selbstverherrlichung ist nichts, steht im selben Sinne wie die andere: mein Selbstzeugniß ist nicht wahr (cf. 5, 31). Die Verherrlichung Christi ist ein Werk des Vaters. δοξάζειν = herrlich machen, verherrlichen, und zwar dadurch, daß die der Person Jesu und seinem Werke innewohnende Herrlichkeit offenbar gemacht wird. Diese Verherrlichung Christi, welche Gott bewirkte durch die Wirksamkeit des heil. Geistes (16, 14) und die Thätigkeit der Apostel (17, 10), trat besonders zu Tage in den Ereignissen, welche sich an den Tod Jesu unmittelbar anschloßen, und sie manifestirt sich immerfort in der Geschichte des Werkes Christi auf Erden. Durch die Redeweise, „euer" Vater verherrlichet mich, wird der große Contrast zwischen dem Thun Gottes und dem Verhalten der Juden stark hervorgehoben. Cf. noch 7, 18, wo Jesus sagt, daß er nicht die eigene Ehre, sondern die Ehre seines Senders sucht: Jesus verherrlichet den Vater, und dieser verherrlichet hinwiederum seinen Sohn. Mit Lachm., Tischend., Tregell., Westcott-Hort ist δοξάσω (Conj. Aor.) zu lesen und nicht mit der Rec. δοξάζω (= glorifico, Vulg.). Ferner ist mit Westcott-Hort nach ℵBD . . . θεὸς ὑμῶν (= Deus vester, Vulg.) und nicht mit Tischend., Tregell. θεὸς ἡμῶν (= Deus noster) festzuhalten. — Die Bemerkung λέγετε . . . (V. 54) näher erläuternd fährt Jesus fort: „Und nicht kennet ihr ihn; ich aber kenne ihn. Und wenn ich sagte, ich kenne ihn nicht, so wäre ich wie ihr ein Lügner; aber ich kenne ihn und halte sein Wort." Zur Aussage Jesu, daß die Juden keine Gotteserkenntniß besitzen, cf. die Erklärung zu 7, 28; zur anderen, daß er selbst Gott kenne, cf. 7, 29. Weil Christus Gott kennt und weil er den Willen Gottes thut, so ist das, was er den Juden gesagt hat, wahr und dem Willen Gottes gemäß; der Unglaube der Juden gegen ihn hat aber seinen Grund in ihrem Mangel an Gotteserkenntniß.

V. 56. Von diesem Verse an geht Jesus auf die vorwurfsvolle Frage über: Du bist doch wohl nicht größer als unser Vater Abraham? (V. 53) „Abraham, euer Vater, frohlockte, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sah (ihn) und freute sich." Auch hier steht „euer Vater" bedeutungsvoll; es soll der Contrast im Verhalten des Stammvaters und seiner leiblichen Nachkommen hervorgehoben werden. ἀγαλλιᾶσθαι gehört dem hellenistischen Sprachgebrauche an und bezeichnet „sich sehr freuen, frohlocken"; mit folgendem ἵνα = er frohlockte, daß er sehen sollte. Cf. Winer, p. 318. Es ward also irgend wann und irgend wie dem Abraham dieses Sehen in Aussicht gestellt. Es sind somit drei Fragen zu beantworten: 1. was haben wir unter dem „Tage Christi" zu verstehen? 2. wann frohlockte Abraham? 3. wann hat er diesen Tag gesehen? Da ἡμέρα nicht bloß einen Tag, sondern auch einen bestimmten Zeitraum bezeichnet (cf. 14, 20), so ist der Ausdruck ἡ ἡμέρα ἡ ἐμή (= dies meus) nicht auf den Tag der Geburt Christi einzuschränken, sondern von der ganzen Zeit des Erdenwandels Christi zu verstehen. Non dubito, quin diem suum adventum suum in carnem totumque tempus, quo in hoc mundo versatus est, appellet. Mald. Das Frohlocken Abrahams beziehen die Exegeten mit Recht auf den Zeitpunkt, als ihm die Verheißung gemacht wurde, daß in seinem Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten (Genes. 18, 18. 22, 18). Die Frage, wann und wie Abraham diesen Tag gesehen habe, wird verschieden beantwortet. Die älteren Exegeten sind durchgehends der Ansicht, Jesus meine ein Schauen Abrahams während seines Erdenlebens; er habe den Tag des Herrn geschaut im Glauben, oder in einem typisch auf den Messias hinweisenden Ereignisse (die Opferung Isaaks) oder endlich durch eine specielle Offenbarung Gottes. Dagegen nehmen Jansenius, Maldonat, Cornelius a Lapide und die neueren Exegeten mit Recht an, Jesus meine ein Schauen des Tages Christi von Seite Abrahams nicht während seines Erdenlebens, sondern während seines Aufenthaltes in limbo patrum. Abraham, der auch während seines Aufenthaltes in der Vorhölle mit den Geschicken Israels in innigster Beziehung blieb (Luc. 16, 25 ff.), sei durch eine specielle Offenbarung Gottes von der Zeit der Geburt des Messias, sowie von seiner Wirksamkeit unterrichtet worden, und diese Nachricht habe ihn mit Freude erfüllt. Jesus zeigt somit den Fragestellern, daß Abraham selbst durch sein Verhalten zum verheißenen und erschienenen Messias die an ihn gerichtete Frage beantworte, ob er größer sei als der Stammvater.

V. 57. „Die Juden sprachen nun zu ihm: Fünfzig Jahre hast du noch nicht, und du hast Abraham gesehen?" Verschieden wird die Frage beantwortet, warum die Juden gesagt haben, Jesus habe noch nicht das fünfzigste Lebensjahr erreicht, da er thatsächlich noch nicht vierzig Jahre alt war. Irenäus (adv. haer. 2, 22. 6) folgert aus dieser Stelle, daß Jesus wirklich bis zum fünfzigsten Lebensjahre auf Erden wirkte, Andere meinen, er habe in Folge der Mühen und Leiden das Aussehen eines fünfzigjährigen Mannes gehabt, oder man habe nur allgemein sagen wollen, daß Jesus noch gar nicht über das Mannesalter hinausgekommen sei, noch nicht den Zeitraum eines Jubiläums durchlebt habe.

V. 58. Jetzt erklärt Jesus mit aller Feierlichkeit und in aller Bestimmtheit, daß er größer sei als Abraham: „Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich sage ich euch, ehe Abraham ward, bin ich." Dem Abraham kommt zu das γενέσθαι = das Gewordensein; Christo kommt zu das εἶναι = das Sein. Jesus vindicirt sich hier das Sein schlechthin, d. h. die ewige Existenz; für diese Auffassung spricht nicht bloß der Gegensatz von γενέσθαι und εἶναι, sondern auch das Präs. εἰμί (= sum), da sonst das Imperf. ἦν (= eram) stehen würde. Treffend schließt darum der heil. Augustinus seine Erörterung über die Bedeutung von fieri und esse (tract. 43) mit den Worten: agnoscite creatorem, discernite creaturam. Aus dem Selbstzeugnisse „Ich bin" ergibt sich mit voller Evidenz, daß Christus, der incarnirte ewige Logos (cf. 1, 1. 14), im strengsten und eigentlichen Sinne eine göttliche Person ist. Cf. noch die Erklärung zu 10, 30.

V. 50. „Sie hoben nun Steine auf, um auf ihn zu werfen. Jesus aber verbarg sich und ging aus dem Tempel hinaus." Die Juden verstanden Jesu Aussage richtig von seiner ewigen Existenz, von seiner Göttlichkeit, und nur insoferne konnten sie darin eine vermeintliche Gotteslästerung finden; sie wollten aber auch sofort an ihm die durch das Gesetz (Lev. 24, 16) vorgeschriebene Strafe der Steinigung vollziehen. Viele Exegeten (Leontius, Theophyl., Euthym., Mald., Corn. a Lap., Laurent) denken an ein wunderbares Unsichtbarwerden Jesu, während andere (Chrys., August, Maier, Bisping) meinen, Jesus habe sich schnell in die Volksmenge gedrängt, und sei so ungesehen aus dem Tempel weggegangen. Die von der Rec. hinzugefügten Worte διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν καὶ παρῆγεν οὕτως (cf. Luc. 4, 30) sind nach ℵBD, Itala und Vulg. zu streichen.

Der Blindgeborene. 9, 1—41.

Wie Jesus durch die Heilung eines Gichtbrüchigen den Schriftgelehrten den Beweis lieferte, daß er die Macht der Sündenvergebung besitze (cf. Matth. 9, 6), so bezeugt er hier durch die Heilung eines Blindgeborenen die Wahrheit seiner Aussage, daß er das Licht der Welt sei.

V. 1. „Und beim Vorübergehen sah er (Jesus) einen Menschen, welcher von Geburt blind war.“ παράγων = praeteriens, nämlich am Orte, wo der Blinde saß. Cf. Matth. 9, 9. ὁ Ἰησοῦς fehlt in den bedeutendsten Codices und auch in Vulgata-Handschriften und dürfte aus den Evangelistarien in den Text hineingekommen sein. Fast alle älteren Exegeten und viele neuere nehmen an, daß die Heilung des Blindgeborenen während des 8, 59 berichteten Wegganges Jesu vom Tempel stattgefunden habe; andere dagegen verlegen den Vorfall in eine spätere Zeit. Die enge grammatische Verknüpfung des Abschnittes mit dem vorigen spricht entschieden für die erste Auffassung.

V. 2. „Und es fragten ihn seine Jünger und sie sagten: Meister, wer hat gesündiget, er oder seine Eltern, daß er blind geboren ward?“ Die Jünger haben sich wieder um ihren Meister gesammelt, und da dieser den Blinden theilnahmsvoll ansah, so richten sie an ihn die hier mitgetheilte Frage. Die Jünger zweifeln nicht, daß die Blindheit des Unglücklichen in einer persönlichen Sünde ihren Grund habe; im Zweifel sind sie nur darüber, ob in einer Sünde des Blinden oder seiner Eltern. Darum ist auch τίς ἥμαρτεν = quis peccavit nachdrucksvoll vorangesetzt. Im Allgemeinen ist es wahr, daß Sünde und physische Leiden in einem ursächlichen Zusammenhange stehen, aber ebenso unzulässig ist es, irgend ein vorhandenes Körperleiden auf eine bestimmte persönliche Sünde zurückzuführen. Auf diese Vermuthung im vorliegenden Falle mögen die Jünger darum gekommen sein, weil Jesus schon wiederholt (5, 14. Matth. 9, 2) eine persönliche Sünde als Ursache eines Körperleidens bezeichnet hat. Den Grund der Blindheit in einer Versündigung der Eltern des Blinden zu suchen, lag nahe, weil Gott geschworen hatte, die Sünden der Eltern an den Kindern bis zum dritten und vierten Gliede zu rächen (Exod. 20, 5. 34, 7. Deut. 5, 9. Jerem. 32, 18). Wie konnten aber die Jünger die Blindheit auf eine Sünde dieses Unglücklichen zurückführen, da er ja blind geboren wurde? Konnte er schon im Mutterschoße sündigen? Diese Frage wird verschieden beant-

wortet: die Jünger hätten an eine Seelenwanderung (Grotius), oder an eine Präexistenz der Seele (Cyrillus, Grotius, der beide Ansichten anführt, u. A.) geglaubt, oder sie hätten gleich den späteren Rabbinen gemeint, daß der Mensch schon im Mutterschoße böser Regungen fähig sei (cf. Wünsche zur Stelle), oder sie hätten an eine Anticipation der Strafe für eine künftige Sünde gedacht (Leontius, Bisping, Laurent), oder endlich sie hätten in dieser Weise gefragt, nicht als ob sie den einen oder den anderen der beiden Fälle für möglich (Chrys., Theophyl., Euthym.), respective für wirklich vorhanden erklärt hätten (Luthardt, Keil), sondern weil sie überhaupt Jesum zu einer Erklärung veranlassen wollten (non tam interrogant, quam dubitando haec dicunt. Theophyl.). Da aber das Vorhandensein des Glaubens an eine Seelenwanderung oder an die Präexistenz der Seele bei den Juden sich nicht nachweisen läßt, da es ferner sehr fraglich ist, ob die Vorstellung der späteren Rabbinen auch schon zur Zeit Christi vorhanden war, so ist an einem der beiden letzten Erklärungsversuche festzuhalten, welche auch Maldonat als wahrscheinliche bezeichnet: utraque sententia, et Chrysostomi et Leontii, probabilis est. Eine Anticipation der Sündenstrafe ist darum zulässig, weil diese nicht bloß vindicativen, sondern auch medicinalen Charakter hat; die voraus verhängte Strafe kann nach göttlicher Anordnung den Zweck haben, den vollen Ausbruch der von Gott vorausgesehenen Sünde zu verhindern, und damit die Umkehr des Sünders erleichtern.

V. 3. „Jesus antwortete: Weder dieser hat gesündigt, noch seine Eltern; sondern damit offenbar würden die Werke Gottes an ihm.“ Jesus vindicirt weder dem Blinden und seinen Eltern völlige Freiheit von persönlichen Sünden, noch negirt er die Erbsünde (Pelagius), sondern er erklärt nur, daß in diesem Falle nicht eine persönliche Sünde der Grund der Blindheit sei. ἀλλ' ἵνα ist eine öfters vorkommende Ellipse (Marc. 14, 49, Joh. 1, 8. 13, 18. 15, 25); nach ἀλλ' ist zu ergänzen τοῦτο γέγονεν = aber dieses geschah, damit . . . cf. Winer, p. 297. Diese Aussage Jesu wird häufig in abgeschwächter Bedeutung genommen: Gott ließ die Blindheit zu, auf daß . . . oder: die factisch vorhandene Blindheit diente dazu, daß . . . Es ist aber gar kein Grund vorhanden, von der strengen Wortbedeutung abzugehen: der Mann ward blind geboren, „damit“ . . Es sollte somit nach göttlicher Fügung die Blindheit zur Offenbarung der Werke Gottes und damit sicher auch zum Heile des Blinden dienen; denn Gottes Rathschlüsse sind oft

geheimnißvoll, immer aber weise und zweckdienlich. τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ = die Werke Gottes, d. h. die messianischen Werke Jesu. ἐν αὐτῷ = an ihm.

V. 4. Die Schlußworte in V. 3 erklärend fährt Jesus fort: „Ich muß wirken die Werke dessen, der mich gesandt hat, so lange es Tag ist; es kommt die Nacht, wo Niemand mehr wirken kann." δεῖ (oportet) bezeichnet, wie der Context lehrt, die in der göttlichen Sendung liegende Nothwendung. Wie öfters, so nennt Jesus auch hier seine messianischen Werke opera Patris. Cf. die Erklärung zu 4, 34. 5, 36. ἡμέρα bezeichnet einen bestimmten Zeitraum (cf. 8, 56. 14, 20. 16, 23); hier ist speciell die Zeit des Erdenwandels Jesu, seiner messianischen Thätigkeit auf Erden gemeint; dagegen bezeichnet νύξ (nox) die Zeit, mit welcher diese Wirksamkeit auf Erden aufhört. Tischend. Tregell. Westcott-Hort haben nach bedeutenden Zeugen (ℵBDL, Verss., Väter) ἡμᾶς δεῖ = oportet nos aufgenommen, und Tischend. nach ℵL auch πέμψαντος ἡμᾶς = qui misit nos, während Tregell., Westcott-Hort μέ haben. Mit ἡμᾶς schließt Jesus seine Jünger mit ein, als die Genossen seines Berufes und zur Weisung für die Zukunft. Luthardt.

V. 5. „So lange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt." ὅταν = eo tempore, quo; temporal steht es sowohl in der Bedeutung quando = wann, als auch quamdiu = so lange als (cf. Luc. 11, 34). Christus spricht hier von seinem Sein auf Erden als Gottmensch, als Messias, und dem entsprechend ist auch der zweite Verstheil zu erklären. Als göttlicher Logos war Jesus das beständige Licht der Welt (1, 5. 9), als verklärter Gottmensch wird er der Welt ein beständiges Licht sein in seinen Aposteln und deren Nachfolgern (Matth. 5, 14), während seines Erdenwandels war er aber in ganz besonderer Weise das Licht der Welt, weil dieses in ihm persönlich unter den Menschen wandelte.

V. 6. 7. „Nachdem er dieses gesprochen hatte, spuckte er auf die Erde und machte einen Teig von dem Speichel und strich (seinen) Teig auf die Augen (desselben) und sprach zu ihm: Gehe hin, wasche dich in den Teich Siloam, was verdolmetscht wird: Gesandter. Er ging nun fort, und wusch sich und kam sehend." Mit ταῦτα εἰπών (haec cum dixisset) leitet der Evangelist den Wunderbericht ein, um anzudeuten, daß diese Blindenheilung zur messianischen Aufgabe Jesu gehörte (V. 4), und daß durch dieselbe die Wahrheit versinnlichet ward, Jesus sei das Licht der Welt (V. 5). πτύειν = spuere, exspuere

(cf. Marc. 7, 33. 8, 23). χαμαί = humi (auf der Erde); dann auch wie χαμάζε = in terram, doch tritt bei χαμαί die auf die Bewegung folgende Ruhe mehr hervor. Zur Frage, warum Jesus hier wie öfters mit seinen Wundern eine entsprechende äußere Handlung verband, cf. die Bemerkung zu Matth. 8, 3. Warum hat sich aber Jesus hier eines aus Staub und seinem Speichel gebildeten Mittels bedient? Wenn wir das Verhalten Jesu in zwei ähnlichen Fällen (Marc. 7, 32 ff. 8, 23 ff.) in Betracht ziehen, so ergibt sich, daß in dem vom Munde Jesu kommenden Speichel die Hauptbedeutung liegt, und daß derselbe die Wahrheit symbolisirte, nur von Jesu könne die den Menschen heilende Wunderkraft ausgehen. Nach Augustinus u. A. wird durch den Staub die menschliche, durch den Speichel die göttliche Natur Christi angedeutet; Maldonat deutet mit Rücksicht auf Genes. 2, 7 den Staub vom Leibe und den Speichel von der Seele des Menschen, und durch den ganzen Vorgang habe sich Jesus als den Schöpfer bekunden wollen. — Der Auftrag, daß der Blinde an den Teich Siloam gehe und sich daselbst wasche, war für diesen zunächst eine Glaubens- und Gehorsamsprüfung, welche er auch bestand. ὁ Σιλωάμ (bei Jos. Flav. gewöhnlich ἡ Σ. scl. πηγή) wird je zweimal im A. T. (Jes. 8, 6. Nehem. 3, 15) und im N. T. (hier und Luc. 13, 4) erwähnt. Siloam (Vulg. Siloe) ist ein 16 Meter langes und etwa fünf Meter breites Wasserbecken unterhalb des südlichen Vorsprunges des Tempelberges, welches sein Wasser durch einen gemauerten Canal empfängt, und hatte nach Josephus Flavius (B. J. V. 4, 1) süßes Wasser in großer Menge. Wie die neuesten Untersuchungen ergaben, ist dieser Canal nur die Fortsetzung eines sehr alten, etwa 1200 Ellen langen Felsentunnels, der den Teich Siloam mit der Marienquelle verband. Cf. Riehm, Handwörterbuch d. B. A. Σιλωάμ ist das gräcisirte hebr. שִׁלֹּחַ = missus, remissus (cf. Franz Delitzsch, Commentar über den Proph. Jsaias, 2. Aufl. S. 147); so wurde der Teich genannt, weil das von der intermittirenden Marienquelle kommende Wasser nicht gleichmäßig zufloß, sondern in Zwischenräumen hervorbrach, gleichsam gesendet ward. Schon Hieronymus (ad Jes. 8, 6) berichtet darüber mit den Worten: non iugibus aquis, sed in certis locis diebusque ebullit. An dieser etymologischen Bedeutung des Teiches hält der Evangelist fest und er findet in derselben eine typische Hindeutung auf Christus, den Gesandten Gottes (so die meisten Erklärer) und nicht auf den gesandten Blindgeborenen. Zu ihm muß jeder Mensch im Glauben und Vertrauen kommen, aus seinem Wasser

muß er schöpfen (4, 10 ff.), um das geistige Licht zu erlangen. Zu νίπτειν mit der Präposition εἰς cf. Winer, p. 387. Statt ἐπέχρισεν (= linivit, Vulg.) haben BC das auch von Westcott-Hort recipirte ἐπέθηκεν. Die Rec. hat nach einigen Zeugen hinter ὀφθαλμούς noch τοῦ τυφλοῦ = auf die Augen des Blinden.

V. 8. Wirkung des Wunders auf die Bekannten des Geheilten. Die Verhandlung fand statt am Heiligthume, wohin der Geheilte vom Teiche Siloe weg nach V. 7 zurückgekehrt ist. Gegen diese Auffassung spricht nicht die Erwähnung der Nachbarn (V. 8); für dieselbe spricht ganz bestimmt die V. 12 mitgetheilte Frage. „Die Nachbarn nun, und jene, welche ihn früher gesehen hatten, weil er ein Bettler war, sagten: Ist nicht dieser es, der da saß und bettelte?" Mit θεωροῦντες werden den Nachbarn, welche den Blinden von Haus aus kannten, jene an die Seite gestellt, welche ihn vom Sehen beim Tempel kennen gelernt hatten. Das Partic. Präs. steht im Sinne eines Präter. = qui viderant (Vulg.) προσαίτης = mendicus ist durch die bedeutendsten Zeugen (ℵABCD . . . Verss.) gesichert gegen τυφλὸς ἦν (Rec.); weil der Blinde als Bettler am Wege saß, lernte man ihn kennen.

V. 9. Verschiedene Urtheile der Leute: „Einige sagten: Er ist es; Andere (aber sagten): Nein, sondern er ist ihm ähnlich. Jener aber sagte: ich bin es." Zu ἐγώ εἰμι cf. 4, 26: ich bin es, derjenige nämlich, welcher als blinder Bettler am Wege saß. Nach dem zweiten ἄλλοι haben ℵBC . . noch ἔλεγον, welches in AD. Verss. (auch Vulg.) und in der Rec. fehlt.

V. 10. 11. Nachdem der Geheilte die Identität seiner Person mit dem früher blinden Bettler bezeugt hat, fragen die Anwesenden nach der Art und Weise seiner Heilung: „Sie sagten nun zu ihm: Wie sind deine Augen geöffnet worden? Jener antwortete: Ein Mensch, der Jesus genannt wird, machte einen Teig und strich ihn auf meine Augen, und er sprach zu mir: Gehe hin zum (Teich) Siloam und wasche dich. Ich ging nun, und nachdem ich mich gewaschen hatte, sah ich wieder." In der Einfachheit und Objectivität, womit der Geheilte die einzelnen Momente erzählt, ist auch der Grund zu suchen, daß er von seinem Wohlthäter nur sagt: der Mensch, welcher Jesus genannt wird. Die Frage, ob derselbe bereits Kunde von der Würde Jesu und von seinem wunderbaren Wirken hatte, läßt sich auf Grund unseres Berichtes weder bejahen noch verneinen. ἀναβλέπειν (Vulg. videre) bedeutet sowohl „aufblicken" (Matth. 14, 19, Marc. 6, 41 u. öft.) als auch „wiedersehen,

das Gesicht wieder erlangen." Auch in Bezug auf einen Blindgebornen kann diese zweite Bedeutung insoferne festgehalten werden, als er die natürliche Sehkraft besitzt, ihren Gebrauch aber von Geburt an verloren hat, und denselben durch die Heilung wiedererlangt (Meyer, Keil, Bisping u. A.). Die wichtigsten Handschriften (אBDL) haben (V. 11) nur εἰς τὸν Σιλωάμ; dagegen haben A . . . Verss. (auch Vulg.) εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σ. Die Vulg. gibt 5, 2 κολυμβήθρα mit piscina wieder, hier aber mit natatoria (Plur. Neutr.); im klassischen Latein dagegen ist das Femin. natatoria (scl. aqua) = Badeort gebräuchlich.

V. 12. „Sie sprachen zu ihm: Wo ist jener? Er sagt: Ich weiß es nicht." Aus der Bezeichnung Jesu mit ἐκεῖνος (cf. 7, 11) dürfen wir schließen, daß die Fragesteller dessen Gegner waren. Zugleich ersehen wir aus dieser Frage, daß die von V. 8 an erzählte Verhandlung am Heiligthume, wo der Blinde mit Jesu in Berührung gekommen war, stattfand; denn nur in nächster Nähe dieses Ortes konnte man Jesum noch zu sehen oder zu finden hoffen. Cf. 5, 13.

V. 13. „Sie führen nun den, welcher (früher) blind gewesen war, zu den Pharisäern." τόν ποτε τυφλόν = den früher Blinden (= qui caecus fuerat, Vulg.). Subject zu ἄγουσιν sind die V. 8 erwähnten Leute. Weil ein Theil derselben sicher Jesu feindlich gesinnt war (V. 12), und weil man den Geheilten gerade zu seinen ärgsten Feinden führte, so lag dem Vorgehen höchst wahrscheinlich böse Absicht zu Grunde. Manche Exegeten meinen, die Pharisäer kämen hier nur als Privatpersonen in Betracht und man habe an eine Versammlung derselben in der Synagoge auf dem Tempelplatze zu denken; nach anderen treten sie als Richter auf entweder in einem der beiden Synagogengerichte von Jerusalem, oder im hohen Rathe, in welchem die Angelegenheit verhandelt worden sei. Mit Rücksicht auf V. 18 ist die letzte Meinung die wahrscheinlichere.

V. 14. „Es war aber Sabbath an dem Tage, an welchem Jesus den Teig machte und ihm die Augen öffnete." Diese Bemerkung macht der Evangelist wegen der folgenden Verhandlung. Mit Nachdruck hebt er die Thatsache hervor, daß Jesus am Sabbathe einen Teig gemacht hatte, denn nach Mischna Schabbath XXIV. 3 war gerade dieses am Sabbathe verboten. Cf. Wünsche, Neue Beiträge. Ueber die pharisäische Interpretation des Sabbathsgesetzes überhaupt cf. 5, 10 und über die Erlaubtheit von Krankenheilungen am Sabbathe insbesondere cf. Matth. 12, 10.

V. 15. „Wieder fragten ihn nun die Pharisäer, wie er sehend geworden sei. Er aber sprach zu ihnen: Er legte einen Teig auf meine Augen und ich wusch mich und sehe.“ πάλιν (iterum) blickt auf V. 10 zurück: wie früher die Leute auf dem Tempelplatze gefragt hatten, so fragten nun die Pharisäer in der Versammlung. Die Fragesteller betonen das „Wie“, weil sie auf diese Weise zuerst einen Anklagepunkt zu finden hoffen. Der Geheilte erwähnt wohl das Auflegen, nicht aber das Zubereiten des Teiges.

V. 16. „Da sprachen nun Einige von den Pharisäern: Dieser Mensch ist nicht von Gott, weil er den Sabbath nicht hält. Andere (aber) sprachen: Wie kann ein sündiger Mensch solche Zeichen thun? Und es war eine Spaltung unter ihnen.“ εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ = von Gott her sein, ein Gesandter Gottes sein. Abgesehen von der Zubereitung des Teiges war nach der rigoros-pharisäischen Gesetzesinterpretation schon das Auflegen desselben eine Sabbathsverletzung, weil der Blinde nicht in Lebensgefahr schwebte (cf. Matth. 12, 10). Dagegen folgern andere Pharisäer aus der unläugbaren Thatsache der Wunder Jesu, daß er kein Sünder, somit auch kein Uebertreter des Sabbathes sei. δέ nach ἄλλοι fehlt zwar in vielen Handschriften, wurde aber von Westcott-Hort nach ℵBD . . aufgenommen, jedoch in Klammern gesetzt.

V. 17. „Sie sprechen nun wieder zum Blinden: Was sagst du von ihm, daß er dir die Augen öffnete? Er aber sprach: Er ist ein Prophet.“ Die Fragesteller sind die Pharisäer überhaupt; die Feindseligen unter ihnen ließen sich wohl von der Absicht leiten, dem Geheilten eine Antwort zu entlocken, die ihm verderblich sein konnte. τῷ τυφλῷ = dem Blinden, d. h. der vorher blind war. περὶ αὐτοῦ, ὅτι = de eo, quod; man fordert vom Geheilten ein Urtheil über Jesus mit Rücksicht darauf, daß er ihm das Augenlicht gab. Die Antwort προφήτης ist ganz zutreffend, denn dadurch charakterisirte er die von den Pharisäern angegriffene Krankenheilung als eine That, durch welche sich Jesus als Gesandter Gottes legitimirte.

V. 18. „Die Juden glaubten nun nicht von ihm, daß er blind gewesen und wieder sehend geworden sei, bis sie die Eltern des wieder sehend Gewordenen selbst rufen ließen.“ Da der Evangelist hier den Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι gebraucht, so haben wir wohl an Synedristen (cf. 1, 19) und nicht bloß an feindselige Pharisäer zu denken. Die Pharisäer veranlaßten eine Sitzung des Synedriums und leiteten in

derselben die Verhandlung (cf. 7, 32. 47). Für das Synedrium (= die Juden) lag in der hohen Bedeutung, welche der Geheilte der Wunderhandlung Jesu zuschrieb, ein hinreichender Grund, dieselbe überhaupt zu bezweifeln. Zu ἕως ὅτου (= donec) cf. ἕως οὗ bei Matth. 1, 25; der Ausdruck besagt nur, was bis zum bezeichneten Zeitpunkte nicht stattfand, nicht aber, daß nachher das Gegentheil eingetreten sei. Die Synedristen glaubten auch nach der Vernehmung der Eltern nicht.

V. 19. „Und sie fragten, indem sie sprachen: Ist dieser euer Sohn, von dem ihr saget, daß er blind geboren wurde? Wie nun sieht er jetzt?" Die Synedristen richten an die Eltern zwei Fragen, von welchen die erste eine Doppelfrage enthält. Diese Fragestellung entspricht völlig dem Resultate der bisherigen Inquisition.

V. 20. 21. Auf die erste Frage antworten die Eltern mit einer jede weitere Ausflucht abschneidenden Bestimmtheit: „Wir wissen, daß dieser unser Sohn ist, und daß er blind geboren ward"; rücksichtig der zweiten Frage verweisen sie die Fragesteller auf ihren Sohn selbst: „Wie er nun aber sieht, wissen wir nicht, oder wer seine Augen geöffnet hat, wissen wir nicht; fraget ihn selbst, er hat das Alter, er selbst wird über sich reden." Wie aus der Bemerkung des Evangelisten (V. 22) hervorgeht, hatten die Eltern schon nähere Kunde über die Heilung ihres Sohnes, aber sie waren über den Verlauf des Ereignisses ebenso auf die Mittheilung desselben angewiesen wie die Synedristen; darum konnten sie mit Recht die Forderung stellen, ihn selbst zu fragen. ἡλικία bezeichnet das gereifte Lebensalter.

V. 22. 23. Der Evangelist gibt Aufklärung über die reservirte Haltung der Eltern: „Dieses sagten seine Eltern, weil sie die Juden fürchteten. Denn schon waren die Juden übereingekommen, daß, wenn Jemand ihn als Messias bekennen würde, er aus der Synagoge verstoßen werde. Deßhalb sagten seine Eltern: Er hat das Alter, fraget ihn selbst." συντίθεσθαι = „durch gegenseitige Verabredung festsetzen, beschließen". Die Mehrzahl der Exegeten nimmt an, daß nicht ein förmlicher Beschluß des hohen Rathes gefaßt, sondern nur eine Vereinbarung getroffen wurde; und für diese Auffassung spricht auch conspirare = sich eng zu einer (ungesetzlichen) Handlung verbinden. Zu ἀποσυνάγωγος cf. die Erklärung zu 16, 2. Wie ἤδη (= schon) vermuthen läßt, dürften die Synedristen durch die 7, 45 ff. berichteten Vorgänge im hohen Rathe zu der hier berichteten Vereinbarung bewogen worden sein.

V. 24. Jetzt beginnt vom Neuen die Inquisition des Geheilten. „Sie riefen nun den Menschen, der blind gewesen war, wieder herbei und sprachen zu ihm: Gib Gott die Ehre; wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist.“ ἐφώνησαν = vocaverunt; derselbe mußte also während der Vernehmung seiner Eltern abtreten. Da den Pharisäern durch die Aussage der Eltern die letzte Ausflucht in dieser Verhandlung (cf. V. 18) abgeschnitten worden war, so schlagen sie jetzt einen neuen Weg ein. Mit der bei den Juden (Jos. 7, 19) gebräuchlichen Beschwörungsformel δὸς δόξαν τῷ θεῷ fordern die Richter den Mann auf, die Wahrheit zu sagen: bekenne die Wahrhaftigkeit Gottes durch eine der Wahrheit entsprechende Aussage. Zugleich gaben sie ihm in den folgenden Worten deutlich zu erkennen, welche Aussage sie erwarteten und wünschten.

V. 25. In aller Bescheidenheit enthält sich der Mann vorläufig (cf. dagegen V. 31. 33) eines Urtheiles über die Behauptung der Synedristen, aber mit aller Festigkeit und Entschiedenheit bezeugt er die Thatsache der wunderbaren Heilung: „Ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht; Eines weiß ich, daß ich blind war und jetzt sehe.“ Zum Partic. Präs. ὤν cf. Winer, p. 320.

V. 26. 27. Da alle möglichen Versuche, ein günstiges Ergebniß herbeizuführen, fehlschlugen, so kehren die Pharisäer in ihrer Verlegenheit zur ersten Frage zurück: „Was hat er dir gethan? Wie hat er dir die Augen geöffnet?“ Man mochte hoffen, daß der Mann sich entweder widersprechen, oder einen bisher unbekannten Umstand aufdecken werde, der eine neue Handhabe zum Vorgehen gegen Jesum bieten würde. Allein der Geheilte, welcher die Böswilligkeit merkte, machte die Hoffnung der Fragesteller zu Schanden durch die Antwort: „Ich habe es euch schon gesagt, und ihr habet es nicht gehört; warum wollet ihr es wieder hören? doch nicht auch ihr wollet seine Schüler werden?“ Der griechische Text hat οὐκ ἠκούσατε (= ihr habet es nicht gehört), während die Vulgata bloß audistis hat, wofür nur Minuskelhandschriften sprechen. audire bezeichnet das sinnliche Vernehmen, ἀκούειν dagegen wie öfters das äußere Vernehmen verbunden mit der inneren Empfänglichkeit für das Gehörte. Den Mangel dieser Empfänglichkeit und Einsicht bekundeten die Pharisäer durch ihr Urtheil (cf. V. 16. 24). καὶ ὑμεῖς = auch ihr, nämlich wie ich (so Chrys., Leontius, Mald. u. A.); gegen diese Auffassung spricht nicht V. 35.

V. 28. 29. Auf die Bemerkung des Geheilten vermochten die Juden nur mit einer Schmähung zu antworten: „Sie schmähten ihn und sprachen: Du bist ein Schüler Jenes, wir sind Schüler Mosis; wir wissen, daß zu Moses Gott gesprochen hat, von diesem aber wissen wir nicht, woher er ist." λοιδορεῖν = schmähen, Vulg. maledicere. Ihren Haß und ihre Verachtung gegen Jesum bekunden die Synedristen dadurch, daß sie ihn mit dem verächtlichen ἐκεῖνος bezeichnen (cf. V. 12). Das „Sprechen" Gottes ist Ausdruck für göttliche Sendung; die Redeweise „Gott hat zu Moses gesprochen" bezeichnet somit Moses als Gesandten Gottes (cf. Luc. 3, 2). Demgegenüber sei Jesus ein Mensch, von dem man nicht wisse, woher er sei, der somit wohl nur ein Betrüger sein müsse.

V. 30—33. Der Hohn der Synedristen bewirkt immer größere Entschiedenheit des Geheilten; er weiset nicht bloß die Behauptung von der unbekannten Herkunft Jesu, sondern auch die Anschuldigung, daß er Sünder sei, zurück: „Der Mensch antwortete und sprach zu ihnen: Dabei ist doch das Befremdende, daß ihr nicht wisset, woher er ist, und er hat mir die Augen geöffnet." ἐν τούτῳ = in diesem Falle (cf. 4, 7). Mit ℵBL ist zu lesen τὸ θαυμαστόν = das Befremdende; Rec. und Lachm. haben nach AD den Artikel weggelassen. Gedanke: Da Jesus durch die Oeffnung der Augen sich hinreichend legitimirt habe, so sei die Behauptung, man wisse von seiner Herkunft nichts, ganz befremdend. Statt ἀνέῳξε (Rec.) ist mit ℵBD die der späteren Gräcität angehörende Form ἤνοιξεν festzuhalten. — Das in der Wunderheilung gelegene Argument verstärkt der Mann noch durch ein bei den Juden unbestrittenes Axiom: „Wir wissen, daß Sünder Gott nicht erhört; sondern wenn Jemand gottesfürchtig ist und seinen (Gottes) Willen thut, diesen erhört er." Der Geheilte sagt οἴδαμεν (= wir wissen), weil er einen Satz anführt, dem auch seine Gegner beipflichten mußten. ἀκούειν = exaudire. θεοσεβής = gottesfürchtig. Das Pronomen. αὐτοῦ bezieht auf das im Adj. θεοσεβής liegende Substantiv θεός. — Der Mann charakterisirt nochmals die Wunderhandlung Jesu und zieht sich nun auf Grund des allgemeinen Axiomes die Schlußfolgerung für den gegebenen Fall: „Von Ewigkeit her ist nicht gehört worden, daß Jemand die Augen eines Blinden geöffnet hat; wenn dieser nicht von Gott wäre, hätte er gar nichts ausrichten können." Mit εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ (cf. V. 16) beantwortet der Blindgeborne die Behauptung seiner Gegner (V. 29).

V. 34. „Sie antworteten und sprachen zu ihm: In Sünden bist du ganz und gar geboren, und willst uns belehren? Und sie stießen ihn hinaus." „In Sünden geboren sein" kann nur bedeuten: schon zur Zeit der Geburt mit Sünden behaftet sein. Anders Maldonat: nihil aliud ab utero matris tuae didicisti, nisi peccare. ὅλος = ganz und gar, deinem ganzen Wesen nach; ältere Exegeten: an Seele und Leib. ἐκβάλλειν ἔξω = hinausstoßen, nämlich aus dem Berathungssaale. Der Ausdruck ist wohl auch von der Ausschließung aus der religiösen Gemeinschaft, von der Excommunikation zu verstehen (cf. 16, 2).

V. 35. „Es hörte Jesus, daß sie ihn hinausgestoßen hatten; und da er ihn traf, sprach er zu ihm: Du, glaubst du an den Sohn Gottes (an den Menschensohn)?" ἤκουσεν (audivit), nämlich durch Mittheilung von außen her (cf. 4, 1). σύ ist mit Nachdruck gesetzt: Du im Gegensatze zu den ungläubigen Führern des Volkes Israel, welche dich aus ihrem religiösen Verbande ausgeschlossen haben. Gut bemerkt Maldonat: praestiterat illi Christus corporis medicinam, offert nunc et medicinam animae; illuminaverat eius corpus, vult et animum illuminare. Weil aber der Glaube eine freie That sein muß, darum fragt Jesu „glaubst du?" d. h. bist du gewillt zu glauben?: qui fecit te sine te, non iustificat te sine te; fecit nescientem, iustificat volentem (Aug.). Statt in filium Dei (Rec., Vulg.) haben bedeutende Zeugen (ℵBD) εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου = in filium hominis.

V. 36. „Und es antwortete jener und sprach: Wer ist es, Herr, damit ich an ihn glaube." Die Glaubensgeneigtheit findet in dieser Frage ihren vollen Ausdruck; der Geheilte will nur den Messias, den Sohn Gottes, kennen lernen, um sich ihm gläubig hingeben zu können. καί dient zur raschen und lebendigen Einführung einer Frage.

V. 37. 38. Nachdem Jesus sich ihm als den Messias bezeugt hat mit den Worten: „Du hast ihn gesehen, und der mit dir redet, er ist es", bekundet er seinen Glauben durch Wort und That: „Er aber sprach: Ich glaube, Herr, und er betete ihn an." ἐκεῖνος = „der" hebt das im Partic. λαλῶν liegende Subject mit Nachdruck hervor: der mit dir Redende, der ist es (nämlich der Messias). Cf. Grimm zu ἐκεῖνος. Augustinus (tract. 44): vis videre, qualem credat? Et procidens adoravit eum.

V. 39. Jesus nimmt jetzt Veranlassung von der Bedeutung und der Folge seiner Ankunft in der Welt zu sprechen: „Und Jesus sprach: Zur Entscheidung bin ich in die Welt gekommen, damit die Nicht-

Sehenden sehen und die Sehenden blind werden." κρῖμα (Tischend. und Westcott-Hort accentuiren κρίμα, cf. Winer, p. 50) bezeichnet allgemein das Resultat des κρίνειν, die getroffene Entscheidung. Cf. Cremer. Die Erklärung von κρῖμα durch „Verdammung" (Chrys., Cyrill., Leont., Theophyl.) steht mit der ersten Aussage des zweiten Verstheiles im Widerspruche, und die durch „Scheidung" (Bisping u. A.) wird nicht beiden Aussagen desselben gerecht. Es muß κρῖμα vielmehr in der Bedeutung „Entscheidungsgericht, Entscheidung" festgehalten werden; die Scheidung der Menschen ist dann eine naturgemäße Folge der getroffenen Entscheidung. Aehnlich Corn. a Lap.: iudicium examinis et separationis. Im zweiten Verstheile wird der Ausdruck näher bestimmt, und da sehen wir, daß κρῖμα, welches im N. T. sonst gewöhnlich eine Entscheidung zum Verderben bezeichnet, hier doppelsinnig gebraucht wird: Entscheidung zum Heile (= ἵνα βλέπωσιν, ut videant), und Entscheidung zum Verderben (= ἵνα τυφλοὶ γένωνται, ut caeci fiant). ἵνα = ut bezeichnet die Absicht und zugleich den Erfolg dieser Entscheidung. Es ist ein Gesetz der moralischen Weltordnung, daß Menschen, welche im Hochmuthe die dargebotene Wahrheit zurückweisen, geistig blind werden. Mit Rücksicht auf diese Thatsache kann Christus sagen: Ich bin gekommen ... „damit" ... blind werden. Es ist somit nicht nöthig, ἵνα nur vom Erfolge zu erklären. μὴ βλέποντες ... die Redeweise ist bildlich und durch den Zusammenhang mit der Blindenheilung veranlaßt, aber auch sonst im A. u. N. T. gebräuchlich. Cf. Matth. 13, 13 ff. Die „Nicht-Sehenden" sind die „Armen im Geiste" (Matth. 5, 3), die „Unmündigen" (Matth, 11, 25), welchen das Licht der Wahrheit zu Theil wird; die „Sehenden" sind die Wissensstolzen, welche einer Belehrung nicht bedürftig zu sein wähnen, und darum geistig erblinden.

V. 40. „Es hörten nun die von den Pharisäern, welche mit ihm waren und sprachen: Doch nicht auch wir sind blind?" Der vorige Ausspruch war nicht direct an die Pharisäer gerichtet, welche Jesum umgaben, aber doch von ihnen vernommen worden. Zugleich fühlten sie, daß derselbe vorzugsweise ihnen gelte, darum richten sie an Jesum die hier mitgetheilte Frage.

V. 41. Antwort Jesu: „Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr keine Sünde; nun aber saget ihr, wir sehen; eure Sünde bleibet." τυφλοί = geistig blind sein, keine Empfänglichkeit für das Licht der Wahrheit besitzen. Nach dem Contexte ist es klar, daß Jesus die durch seine

Lehre und seine Wunder bezeugte Wahrheit, daß er der Messias, der Sohn Gottes sei, im Auge hat. Würden die Pharisäer für diese Lehre eine völlige, entschuldbare Blindheit haben, so würden sie nicht mit der Sünde des Unglaubens behaftet sein; aber eine derartige Blindheit konnte bei ihnen nicht vorhanden sein, weil sie im Besitze des Gesetzes waren, das auf den Messias hinwies (cf. 5, 39). νῦν führt nachdrucksvoll die Conclusion ein. Der Nachdruck liegt auf λέγετε.. Gedanke: Euer Unglaube ist ein verschuldeter, und darum eine Sünde, und diese Sünde bleibt euch darum, weil ihr saget: wir sehen, d. h. weil ihr in eurem geistigen Hochmuthe das Glaubenslicht zurückweiset. Christus constatirt somit im ersten Verstheile, daß der Unglaube der Pharisäer eine Sünde sei, und im zweiten verkündet er prophetisch, daß seine Gegner in dieser Sünde verharren werden.

Jesus der gute Hirt. 10, 1—21.

Allgemein wird anerkannt, daß die folgende Parabel mit dem Vorigen in engem Zusammenhange stehe, und Maldonat meint mit Recht, daß eigentlich mit 9, 39 ein neues Capitel hätte beginnen sollen. Der Zusammenhang wird indessen verschieden gefaßt; am wahrscheinlichsten ist folgendes: die Parabelrede ist veranlaßt durch das Verfahren der Pharisäer gegen den Blindgebornen, welchen sie darum von ihrer religiösen Gemeinschaft ausgeschlossen hatten, weil er Jesum als gottgesandten Propheten bekannte. Durch dieses Vorgehen hatten sie offen bekundet, daß sie nicht die Führer des Volkes zum Heile, sondern zum Verderben seien, indem sie nach ihren Kräften den Juden den Eintritt ins Messiasreich verwehrten. Das Gleichniß zerfällt in zwei Theile: 1. Jesus charakterisirt allgemein den guten und schlechten Hirten nach Wesen und Wirken, V. 1—6; 2. er stellt sich selbst als den guten Hirten in Gegensatz zum Miethlinge, V. 7—21. Maldonat: generaliter prius bonum malumque pastorem describit; deinde ad se et alios descriptiones accommodat. Die Bildrede selbst hat ihren Grund darin, daß im A. T. öfters das Verhältniß Jehovas zum Volke Israel unter dem Bilde eines Hirten und einer Heerde dargestellt wird (Jes. 40, 11, Jerem. 23, 1 ff., Ezech. 34, 23. 37, 24).

V. 1. Der Veranlassung der Rede gemäß schildert Jesus zuerst den schlechten Hirten: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wer nicht durch die Thüre in den Schafstall eingeht, sondern anderswoher hinaufsteigt,

der ist ein Dieb und Räuber." Weil die einzelnen Züge der Rede durch orientalische Verhältnisse bedingt sind, so sollen selbe kurz berührt werden. Die Heerden blieben bei den Juden den größten Theil des Jahres (cf. Luc. 2, 8) auf freiem Felde, und wurden zur Nachtszeit in eine gemeinsame Hürde getrieben, welche ein auf freiem Felde errichteter, mit einer Mauer umgebener unbedeckter Lagerplatz war. Da der Eingang in die Hürde von einem Thürhüter bewacht wurde, so konnten Diebe nur über die Mauer in dieselbe gelangen. ἀναβαίνειν ἀλλαχόθεν = anders woher (= aliunde) hinaufsteigen, d. h. auf einem anderen Wege, als durch die Thüre hindurch, in den Schafstall gelangen. ἐκεῖνος = der (cf. 9, 37). In der Anwendung ist die „Thüre" Christus (V. 7. 9), eingehen „durch die Thüre" = durch Christus hindurch gehen, von ihm Sendung und Vollmacht empfangen. ovile ovium ist zunächst das alttest. Gottesreich, dann die Kirche Christi. κλέπτης καὶ λῃστής (von ληιστής) = fur et latro sind metaphorische Bezeichnung des selbstsüchtigen und gewaltthätigen Treibens falscher Hirten (cf. V. 8. 10).

V. 2. „Wer aber eingeht durch die Thüre, ist Hirt der Heerde", d. h. wer von Christo Sendung und Auftrag hat, der ist ein Seelenhirt und vermag die Aufgabe seines Hirtenamtes zu erfüllen. Diese Hirtenaufgabe wird im Folgenden näher geschildert.

V. 3—5. Nachdem Jesus gezeigt hat, wie der Mensch ein Hirt wird, schildert er jetzt die Art des Wirkens eines wahren Hirten: „Diesem schließt der Thürhüter auf und die Schafe hören auf seine Stimme und er ruft die eigenen Schafe, ein jedes mit Namen und führt sie heraus." Der nächste Sinn der Bildrede ist klar: Wenn am Morgen ein Hirt herankommt, so findet er vom Thürhüter Einlaß in die Hürde, und wenn gleich in derselben sich viele Heerden befinden, so kennen ihn seine Schafe an der Stimme, und sie folgen ihm, wenn er sie auf die Weide führt. In der Anwendung wird das enge geistliche Verhältniß zwischen der Heerde und dem Hirten und die eifrige und gesegnete Thätigkeit dieses abgebildet. Der θυρωρός (von θύρα und ὤρα) = ianitor ist Gott Vater, welcher durch den heiligen Geist die Herzen der Menschen dem Seelenhirten öffnet (Mald. und die meisten Neueren) und nicht Moses (so griechische Exegeten) oder ein Engel (Cyrillus). κατ' ὄνομα = suo quamque nomine, Vulg. nominatim; abgebildet wird die enge und innige Verbindung, in welcher der Hirt mit jedem Schafe steht. ἐξάγειν = herausführen, nämlich aus der Hürde

auf den Weideplatz (cf. V. 9). Dieser Zug des Gleichnisses ist bedingt durch die Natur des gebrauchten Bildes, denn nicht in der Hürde, sondern nur außerhalb derselben befindet sich der Weideplatz; in der Anwendung ist somit nur die dargestellte Wahrheit festzuhalten. Diese ist: der wahre Hirt bietet der Heerde geistige Nahrung, welche selbstverständlich nur innerhalb der Hürde, d. h. der Kirche, zu finden ist. Cf. die Bemerkung zu Matth. 18, 12—14. — Der wahre Hirt ist auch Leiter und Beschützer seiner Heerde: „Und wann er die eigenen Schafe herausgebracht hat, geht er vor ihnen her und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen.“ Der Redenachdruck liegt auf den Worten ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται (ante eas vadit), deren Bedeutung Maldonat dahin bestimmt: qui regere vult aut pericula submovere, praecedat oportet. Weil der Seelenhirt nach dem Beispiele seines Meisters (Matth. 16, 24) ein Vorbild seiner Heerde in Wort und Wandel sein muß (cf. 1 Petr. 5, 3. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7), so soll er derselben als Leiter und Beschützer vorangehen, und nicht als harter Gebieter ihr nachfolgen (1 Petr. 5, 3). Er muß durch Wort und Beispiel die Gläubigen auffordern, den schweren Weg zum Heile zu wandeln, die Heerde muß durch ihn geschützt werden, indem er Allen voranschreitend forscht, ob Gefahren drohen, und sich bemüht, dieselben zu entfernen. Nur ein solcher Hirt erfüllt die Forderung des hl. Hieronymus (epist. 52 ad Nepotian.): non confundant opera tua sermonem tuum, ne quum in ecclesia loqueris, tacitus quilibet respondeat: Cur ergo haec, quae dicis, ipse non facis? Aber einem solchen Hirten folgt die Heerde, weil sie seine Hirtenstimme kennt. Dagegen: „Einem Fremden aber werden sie nicht folgen, sondern sie werden vor ihm fliehen, weil sie die Stimme der Fremden nicht kennen.“ ἀλλότριος (das Gegentheil von ἴδιος) = alienus (non proprius); in der Sache bezeichnet der Ausdruck einen Menschen, welcher nicht Seelenhirt ist. Im Folgenden wird er nach seinem Wesen und Wirken näher geschildert. In Vers 4 haben Lachm., Tischend., Tregell., Westcott-Hort nach ℵ^{ca}BDL τὰ ἴδια πάντα = all' das Seinige, statt τὰ ἴδια πρόβατα (Rec., Vulg.) aufgenommen.

V. 6. Bemerkung des Evangelisten: „Dieses Gleichniß sprach Jesus zu ihnen; sie aber erkannten nicht, was es war, das er zu ihnen redete.“ παροιμία (παρά und οἶμος = Weg) bezeichnet allgemein eine von der gewöhnlichen Redeweise abweichende, also bildliche Rede. Weil hier an sinnenfälligen Verhältnissen religiöse Wahrheiten abgebildet wer-

den, so ist diese Bildrede ein Gleichniß. Cf. die Bemerkungen zu 13, 3. τίνα ἦν (= quae essent; Vulg. quid) = welche Bedeutung „diese", d. h. die einzelnen Züge der Gleichnißrede, hätten.

V. 7. „Jesus sprach nun: Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ich bin die Thüre zu den Schafen." οὖν = in Folge des Nichtverstehens. Jesus gibt jetzt eine Erläuterung des ersten Theiles der Gleichnißrede, indem er sich selbst als den wahren Hirten hinstellt. ἐγώ bezeichnet Christum nach seiner gottmenschlichen Persönlichkeit (cf. 6, 35). ἡ θύρα τῶν προβάτων (= ostium ovium) kann grammatisch sowohl bedeuten: Thüre, durch welche die Schafe in die Hürde (Kirche) gelangen (genit. subj.), als auch: Thüre, durch welche man als Hirt zu den Schafen (genit. obj.) kommt. V. 1 und 8 sprechen für die zweite Auffassung, aber V. 9 ist so allgemein gehalten, daß auch die erste Bedeutung miteingeschlossen sein kann. Nur von Christo, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist (Matth. 28, 18), kommt das Hirtenamt, und nur durch ihn, durch den gläubigen Anschluß an ihn, wird der Mensch ein Mitglied seiner Kirche.

V. 8. Der verbürgte griechische Text lautet: πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, κλέπται εἰσὶν καὶ λῃσταί, ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα. So auch Westcott-Hort. Es fehlt πάντες in D; πρὸ ἐμοῦ wurde von Tischend. (8. Ausg.) nach ℵEF, Väter, Vulg. gestrichen, ist aber wegen überwiegender äußerer Bezeugung (ℵ^{c}ABD . . . Verss., Vät.) festzuhalten. Demnach ist zu übersetzen: „Alle, so viele gekommen sind vor mir, sind Diebe und Räuber; aber nicht haben auf sie die Schafe gehört." ἔρχεσθαι steht wie oft im N. T. = prodire in publicum, öffentlich als Lehrer auftreten. πρὸ ἐμοῦ = vor mir, früher als ich. Auch das messianische Auftreten Jesu wird mit ἔρχεσθαι bezeichnet, wie denn der erwartete Messias selbst von den Juden geradezu der ὁ ἐρχόμενος genannt ward (cf. die Erklärung zu Matth. 11, 3). Es scheint, daß Jesus alle Lehrer Israels, welche vor ihm auftraten, mit Dieben und Räubern vergleicht, und in der That haben nach dem Zeugnisse des Chrysostomus und Theophylaktus die Manichäer diese Stelle im antijudaistischen Sinne verwerthet. ἐκεῖνοι (Μανιχαῖοι) γὰρ δεῖξαι βουλόμενοι τὴν παλαιὰν διαθήκην ἀλλοτρίαν οὖσαν τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς προφήτας μὴ ἐκ θεοῦ ἀπεστάλθαι, χρῶνται τῷ ῥητῷ τούτῳ = nam Manichaei volentes ostendere, V. T. non esse a Deo, et prophetas non esse missos a Deo, utuntur hoc dicto. Theophyl. Das ist aber nur Schein, denn obgleich die Sentenz allgemein lautet, findet sie

doch durch den Redezusammenhang und durch die Umstände, unter welchen sie gehalten wurde, ihre nothwendige Beschränkung. Der Heiland hat schon früher (V. 1) mit einer jeden Zweifel ausschließenden Bestimmtheit gesagt, welche Hirten mit Dieben und Räubern zu vergleichen seien. Ferner hat er, wie sich aus der Vergleichung von V. 1 und 7 mit 9, 40. 41 ergibt, die feindseligen Pharisäer, welche bisher die unbestrittenen Führer und Lehrer des Volkes waren, zunächst im Auge. Es ist somit Jesu Ausspruch auf die Pharisäer zu beschränken und als Charakterisirung ihres Wirkens unter den Juden zu fassen. Andere Exegeten erklären die Worte anders; Olshausen, Bisping ergänzen zu πρὸ ἐμοῦ dem Gedanken nach ein χωρὶς ἐμοῦ = vor mir, und damit zugleich ohne mich, d. h. ohne Sendung; Laurent nimmt πρὸ ἐμοῦ = für mich (!), d. h. für den Messias sich ausgebend; Andere legten den Nachdruck auf ἦλθον (venerunt) und faßten dieses Verbum prägnant = kommen in eigener Machtvollkommenheit, ohne höhere Sendung. Darnach hätte Jesus im Auge entweder die falschen Propheten überhaupt (August., Euthym., Jans. u. A.), oder insbesondere die falschen Messiasse (Chrys., Cyrill., Mald., Klee). Dagegen wird aber eingewendet, daß von einem Auftreten falscher Messiasse vor Christus nichts bekannt sei.

V. 9. „Ich bin die Thüre; wenn Jemand durch mich eingeht, so wird er gerettet werden und er wird ein- und ausgehen und Weide finden.“ Wie schon früher (V. 6) bemerkt wurde, lauten die Worte hier so allgemein, daß wir annehmen müssen, das Gleichniß stelle Jesum nicht bloß als Thüre für die Hirten, sondern gleichzeitig auch für die Heerde hin. σώζεσθαι ist das Gegentheil von ἀπόλλυσθαι (cf. 3, 16) und bedeutet: errettet werden aus dem Verdammungsgerichte, vor der Verdammung. Das Verbum kommt in verschiedenen Verbindungen vor (cf. Cremer); hier steht es absolut und bezeichnet das messianische Heil, welches das directe Gegentheil der Verdammung ist. Sowohl für die Hirten als auch für die Schafe kommt das Heil nur von Christus. εἰςέρχεσθαι καὶ ἐξέρχεσθαι (ingredi et egredi) ist Hebraismus und bezeichnet allgemein ein unbehindertes Handeln und Wandeln, dann auch einen engen Gemeinschaftsverkehr (Act. 1, 21). In der Anwendung bezeichnet der Ausdruck den engen Verkehr des Hirten mit der Heerde, die unbehinderte Entfaltung des Hirtenamtes, sowie den unbehinderten Wandel der Schafe auf dem Heilswege. νομή (pascua) ist die geistige Weide, welche in ihren Heilsgütern reichliche Nahrung bietet.

V. 10. Das Wirken der falschen Hirten steht im directesten Gegensatze zum Zwecke des Kommens Jesu: „Der Dieb kommt nur, um zu stehlen und zu morden und zu verderben; ich bin gekommen, damit sie Leben haben und Reichthum haben.“ θύειν = opfern, nämlich durch Schlachtung eines Opferthieres; dann in abgeleiteter Bedeutung wie hier = hinschlachten, morden. Zu ἀπολέσῃ (perdat) cf. 3, 16. Der falsche Hirt wirkt nur zum eigenen Nutzen (= ut furetur) und zum zeitlichen (= ut mactet) und ewigen (= ut perdat) Verderben der Heerde. ἦλθον = ich bin gekommen, nämlich in die Welt als der Messias und als der gute Hirt (cf. V. 8). Der Finalsatz ἵνα . . sagt aus, daß Jesu Kommen ausschließlich dem Wohle der Heerde gelte. ζωή bezeichnet das höhere messianische Leben in seinem ganzen Umfange (cf. 3, 16). περισσὸν ἔχειν = bonis abundare (Grimm): damit sie das messianische Leben haben und zugleich (= καί) die Fülle jener geistigen Güter, welche in und mit diesem Leben gegeben sind. Christus bietet somit nicht bloß (ewiges) Leben, sondern mit demselben auch eine Fülle von Gütern. Sachlich, aber nicht grammatisch richtig ist die Erklärung: die Gläubigen sollen das Leben in aller Fülle besitzen. Da die Vulgata statt περισσόν den Comparativ abundantius aufgenommen hat, so erklären manche Exegeten: ut in hoc mundo vitam per gratiam habeant et in altero abundantius per gloriam (cf. Mald.).

V. 11. Jesus als der gute Hirt nimmt nicht bloß nichts für sich in Anspruch, sondern er gibt sogar sich selbst zum Heile seiner Heerde hin: „Ich bin der gute Hirt; der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe.“ ποιμήν (verwandt mit ποία oder πόα = Gras) = pastor, besonders = opilio, Schafhirt, Schäfer (cf. Grimm). Das beigesetzte ὁ καλός sagt aus, daß Jesus im vollendetsten Sinne ist, was das Wort „Hirt“ aussagt. Er ist somit der gute Hirt an sich und zugleich das Vorbild aller Seelenhirten. Cf. Winer, p. 101. Die bei Johannes öfters vorkommende Redeweise τιθέναι τὴν ψυχήν bezeichnet die freiwillige Lebenshingabe. ὑπέρ = pro, i. e. pro alicuius salute, in alicuius commodum (Grimm); hier: um durch die Hingabe des eigenen Lebens das Leben der Schafe zu retten. Jesus am Kreuze ist also das vollendetste Vorbild für alle Seelenhirten.

V. 12. 13. „Der Miethling (aber) und der nicht Hirt ist, dem die Schafe nicht zu eigen sind, sieht den Wolf kommen und verläßt die Schafe und flieht, und der Wolf raubt sie und zerstreut (die Schafe; der Miethling aber flieht), weil er Miethling ist, und weil

ihm an den Schafen nichts liegt." ὁ μισθωτός (von μισθόω, cf. Matth. 20, 1. 7) = der um Lohn Gedungene, Miethling, Söldling. Die folgenden Worte: „und der nicht Hirt ist", bilden eine Sacherklärung zu μισθωτός; weil der wahre Hirt ausschließlich das Wohl der Heerde im Auge hat, und für diese auch sein Leben opfert, so ist jener kein (wahrer) Hirt, welcher das Hirtenamt nur um des Lohnes willen besorgt. Indessen ist ein großer Unterschied zwischen den falschen Hirten (Dieben und Räubern) und den Miethlingen; jene sind gar keine Hirten, und darum ist ihr Wirken durch und durch verderblich; diese sind Hirten, aber nicht gute, weil sie gerade in Tagen der Gefahr dem Berufe untreu werde. Gregorius (14. homil. in evangelia): mercenarius quippe est, qui locum quidem pastoris tenet, sed lucra animarum non quaerit. Naturgemäß bekunden die Miethlinge, welche in erster Linie ihr eigenes Wohl im Auge haben, sich in den Tagen der Gefahr, in welcher sie die Heerde im Stiche lassen (= ἀφίησιν). λύκος ist bildliche Bezeichnung der den Gläubigen drohenden Gefahren, welche sehr verschieden sein, und von verschiedenen Seiten kommen können (cf. Matth. 7, 15. Act. 20, 29). Einige Exegeten deuten den Ausdruck geradezu vom Teufel, und insoferne mit Recht, als er der geschworene Feind der Gläubigen und der letzte Urheber aller Gefahren für dieselben ist (1 Petr. 5, 8). Im Verse 13 haben Tischend. (8. Ausg.) Tregell., Westcott-Hort die Worte ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει (= mercenarius autem fugit, Vulg.) nach ℵBDL gestrichen, Lachm. hat sie in Klammern gesetzt; ebenso fehlt in V. 12 bei denselben Zeugen τὰ πρόβατα nach σκορπίζει (Vulg. dispergit oves).

V. 14. „Ich bin der gute Hirt und kenne die Meinigen und die Meinigen kennen mich." Zu τὰ ἐμά ist πρόβατα zu ergänzen; Vulg. meas scl. oves. Ferner ist mit Lachm., Tischend. (8. Ausg.), Tregell., Westcott-Hort nach ℵBDL, Itala, Vulg. zu lesen καὶ γινώσκουσίν με τὰ ἐμά und nicht καὶ γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν. (Rec., Tischend. 7. Ausg.) Der Nachdruck und der Redefortschritt liegt auf dem Verbum γινώσκειν. Es bezeichnet dasselbe in den johanneischen Schriften, von den Menschen prädicirt, nicht bloß die richtige Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge, sondern auch das richtige Verhältniß, in welches der Mensch durch diese Erkenntniß zu Gott getreten ist, ja es wird wie hier dieses enge Verhältniß zu Gott und Christus selbst mit γινώσκειν ausgedrückt. Cf. Cremer. Dieses Verhältniß ist aber ein gegenseitiges, denn auch Christus tritt in die denkbar engste Lebens-

und Gnadengemeinschaft mit den Seinigen = „ich kenne die Meinigen.“

V. 15. Dieses Gemeinschaftsverhältniß zwischen Christus und seiner Heerde ist ein Abbild des Verhältnisses zwischen Gott Vater und Christus: „Sowie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne; und mein Leben gebe ich für meine Schafe.“ Auch hier steht γινώσκειν in derselben Bedeutung, wie im vorigen Verse. Weil aber Christo, als dem eingebornen Sohne Gottes, eine ganz spezifische Erkenntniß des Vaters zu eigen ist, eine das göttliche Wesen völlig erfassende Erkenntniß, so besteht zwischen ihnen auch eine einzigartige Lebens- und Liebesgemeinschaft, welche in der Wesenseinheit ihren Grund hat. Das Verhältniß zwischen Gott Vater und Christus ist das Urbild des Verhältnisses zwischen Christus und seiner Heerde. Dieses enge Band wurde und wird geknüpft durch das Verdienst des Todes Christi. Darauf weiset Jesus im zweiten Verstheile hin, wo er prophetisch seinen Kreuzestod ankündigt.

V. 16. Weil Christus durch seinen Kreuzestod die Scheidewand zwischen Juden und Heiden entfernt, und beide zu Einem Gottesvolke vereiniget hat (Ephes. 2, 13. 14), so veranlaßt ihn die Erwähnung seines Todes (V. 15) auch von der bevorstehenden Bekehrung der Heiden zu sprechen: „Und andere Schafe habe ich, welche nicht aus diesem Schafstalle sind; auch diese muß ich herbeiführen, und sie werden meine Stimme hören, und es wird Eine Heerde und Ein Hirt sein.“ Unter ἄλλα πρόβατα haben wir, wie sich aus dem beigesetzten ex hoc ovili und aus der Vergleichung mit 11, 52 zweifellos ergibt, die Heiden zu verstehen. Weil ihre Bekehrung unmittelbar bevorstand, werden sie proleptisch jetzt schon „Schafe“ genannt: quia oves aliquando futurae erant, oves per anticipationem appellat. Mald. Die Worte ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης bezeichnen das A. T. Gottesreich; in dem nachdrucksvollen ταύτης und in dem Hinweise auf „Ein Schafstall“ liegt aber hinlänglich angedeutet, daß ein neues Gottesreich an die Stelle des bisherigen treten soll. δεῖ bezeichnet die Nothwendigkeit in Folge göttlichen Rathschlusses. ἀγαγεῖν = adducere; die Näherbestimmung ist durch den Context gegeben. φωνή ist die Hirtenstimme, welche im Auftrage Christi (Matth. 28, 19) die Apostel an die Heidenvölker ergehen ließen. Die Apostelgeschichte und die Geschichte der Kirche Christi bezeugen die Erfüllung dieses Prophetenwortes.

V. 17. Jesus nimmt jetzt Anlaß, von dem Wesen und der Bedeutung seiner Lebenshingabe näher zu sprechen: „Deßwegen liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder zu nehmen." διὰ τοῦτο (propterea) wird näher bestimmt durch ὅτι (quia) . . . Weil der Mensch Jesus im göttlichen Logos, welchen der Vater mit ewiger, wesenhafter Liebe liebt (cf. die Erklärung zu 5, 20), subsistirt, so ist er schon darum Gegenstand der Liebe des Vaters; aber durch den Gehorsam in Ausführung des Erlösungswerkes hat er sich einen neuen Anspruch auf diese Liebe erworben. τιθέναι τὴν ψυχήν (ponere animam) = freiwillig das Leben hingegeben, sterben. ἵνα . . drückt die Absicht, den Zweck der freiwilligen Lebenshingabe aus: um das Leben wieder zurückzunehmen (= λαμβάνειν Vulg. sumere), d. h. um aus dem Tode wieder zum Leben zurückzukehren. Dieser Zweck des Todes Jesu wird hier darum hervorgehoben, weil Jesu Auferstehung die unerläßliche Grundbedingung jenes neuen Gottesreiches ist, in welches auch die Heiden einzuführen sind (cf. 1 Cor. 15, 14).

V. 18. Die Wahrheit, daß Jesu Lebenshingabe eine freie That, und zwar eine Gehorsamsthat sei, wird hier näher erläutert: „Niemand nimmt es weg von mir, sondern ich setze es ein von mir selbst. Macht habe ich, es einzusetzen und Macht habe ich, es wieder zu nehmen; diesen Auftrag habe ich empfangen von meinem Vater." αἴρειν ἀπό τινος = Jem. etwas entreißen; hier: mir das Leben nehmen. Wenn Jesus dennoch den Händen der Henkersknechte überliefert ward, so geschah es, weil er wollte. Darauf weiset der folgende Satz hin. ἀπ' ἐμαυτοῦ (a meipso) ist Näherbestimmung zu τίθημι und steht im Sinne von: meo ipsius arbitrio et motu (Grimm); nicht ein Mensch nimmt mir das Leben, sondern in freier Selbstentscheidung gebe ich es hin. Diese Lebenshingabe ist aber auch eine Gehorsamsthat: ταύτην τὴν ἐντολήν (hoc mandatum) . . . d. h. den Auftrag, mein Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen.

V. 19—21. Wirkung der Gleichnißrede auf die Zuhörer: „Eine Spaltung entstand wieder unter den Juden dieser Worte wegen. Viele von ihnen sprachen aber: Er hat einen Dämon und raset; was höret ihr auf ihn? Andere sagten: Das sind nicht Worte eines Dämonischen; es kann doch nicht ein Dämon die Augen Blinder öffnen?" πάλιν = wieder, wie nämlich früher (9, 16). Die Mehrzahl der „Juden" hält Jesum für einen Besessenen (cf. 7, 20), nur die Minderzahl hat ein günstigeres Urtheil. Aus dieser Stelle, verglichen mit 7, 40—44 er=

hellt klar, daß die Volksmenge viel mehr Sinn und Empfänglichkeit für Jesu Wirken hatte, als die angesehenen und hochmüthigen Synedristen. In V. 20 ist nach ABL . . δὲ zu lesen (Vulg. autem), Tischend. (8. Ausg.) hat nach אD οὖν aufgenommen.

Die letzten Ereignisse während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. 10, 22 bis 12, 50.

Dieser Abschnitt enthält einen Bericht über die Ereignisse vom Feste der Tempelweihe (Mitte December) bis zum Schlusse der öffentlichen Thätigkeit Jesu, und umfaßt somit den Zeitraum von etwa vier Monaten. Derselbe zerfällt in folgende Theile: 1. Verhandlung während des Festes der Tempelweihe 10, 22—42; 2. die Auferweckung des Lazarus 11, 1—57; 3. Salbung Jesu in Bethanien 12, 1—8; 4. der feierliche Einzug in Jerusalem 12, 9—19; 5. letzte öffentliche Rede Jesu, 12, 20—50.

Verhandlung während des Festes der Tempelweihe. 10, 22—42.

Aus der Vergleichung von 10, 22 mit 7, 2. 37. 8, 2. 12. 9, 1. 10, 1 ergibt sich, daß zwischen diesem Abschnitte und dem vorigen eine Zeit von zwei Monaten dazwischen liegt, worüber der Evangelist nichts berichtet. Höchst wahrscheinlich ist die Reise zum Feste der Tempelweihe identisch mit jener, welche Lucas 13, 22 erwähnt. Tischendorf (synopsis evangelica, ed. 2. p. XXXIX f.) reiht zwischen V. 21 und 22 des 10. Kapitels bei Johannes alles ein, was Lucas 10, 1—13, 21 erzählt. Indessen hängt diese harmonistische Frage wesentlich zusammen mit der anderen, ob Lucas in 9, 51. 13, 22. 17, 11 drei verschiedene Reisen erwähnt, oder ob an den betreffenden Stellen nur von Einer Reise berichtet wird.

V. 22. 23. „Es war aber das Fest der Tempelweihe in Jerusalem (und) Winter war es; und Jesus wandelte im Heiligthume in der Halle Salomos.“ τὰ ἐγκαίνια (ἐν und καινός) = das Erneuerungsfest. Ueber den Plural bei den Namen der Feste cf. Winer, p. 166 So wurde das von Judas Makkabäus und der Volksgemeinde zur bleibenden Erinnerung an die Reinigung und Einweihung des von Antiochus Epiphanes entweihten Tempels angeordnete (164 v. Chr.) und alljährlich vom 25. Cislev (Mitte December) durch acht Tage.

gefeierte Fest genannt. Cf. 1 Macc. 4, 59. 2 Macc. 10, 5 ff. Der vollständige Name des Festes war „Tag der Einweihung des Altars" und nach Jos. Flav. (Antt. XII, 7. 7) nannten es die Juden das Fest der Lichter, weil während der ganzen Festzeit die Häuser von Jerusalem großartig beleuchtet waren. Nach seinem äußeren Glanze und nach der Freudenstimmung erinnerte dieses Fest sehr an das Laubhüttenfest. Cf. Riehm unter dem Artikel Kirchweihfest. χειμών = Winter; der Evangelist orientirt durch diese Bemerkung die Leser über die Jahreszeit, in welcher das Fest der Tempelweihe gefeiert ward, und zugleich gibt er damit den Grund an, warum Jesus in der Halle wandelte. Die Partikel καί fehlt in ℵBD ... — τὸ ἱερόν = das Heiligthum, bezeichnet den Complex aller Tempelgebäude im Unterschiede zu ὁ ναός = der Tempel, das eigentliche Heiligthum. Die Salomonische Säulenhalle war ein bedeckter doppelter Säulengang an der Ostseite des Tempels, von Jos. Flav. (Antt. XX, 9, 7) στοὰ ἀνατολική genannt; sie hatte ihren Namen daher, weil sie ein Ueberrest des Salomonischen Tempels war (cf. Act. 3, 11. 5, 12).

V. 24. „Die Juden umringten ihn nun und sprachen zu ihm: Wie lange hältst du unsere Seele in Spannung? Wenn du der Messias bist, so sage es uns offen." οὖν folgert aus V. 23; weil Jesus an einem öffentlichen Orte wandelte, so traten die Gegner an ihn heran. Die Ἰουδαῖοι sind die vornehmen, Jesu besonders feindlich gesinnten Bewohner Jerusalems, voran die Synedristen (cf. 7, 11). Aus der Beschaffenheit der Fragesteller kann man schließen auf die Absicht, in welcher die Frage gestellt wurde: man wollte nicht den bisherigen Unglauben beschönigen, sondern Jesu eine bestimmte Antwort entlocken, um ihn zu verderben. Als scheinbar lernbegierige Schüler umringen sie Jesum, und dringen darauf, daß er sich endlich einmal bestimmt über seine Person ausspreche. ἕως πότε = quousque; es sei höchste Zeit, daß er sich äußere und keinem Zweifel Raum lasse. αἴρειν τὴν ψυχήν = die Seele (den Geist) in die Höhe heben, so daß sie zwischen Zweifel und Gewißheit schwankt, in Spannung und Ungewißheit ist. παρρησίᾳ steht adverbial = sage es offen, mit einer jeden Zweifel ausschließenden Bestimmtheit.

V. 25. „Jesus antwortete ihnen: Ich habe es euch gesagt und ihr glaubet nicht; die Werke, welche ich wirke im Namen meines Vaters, diese zeugen von mir." Jesus erklärt, daß er durch seine Lehren und seine Thaten sich als Messias bezeugt habe und bezeuge, und daß

somit die Forderung der Juden unbegründet sei. Mit εἶπον (dixi) weiset der Herr auf seine bisher in Jerusalem gehaltenen Reden zurück (5, 17 ff. 7, 14 ff.), in welchen er sich selbst in den verschiedensten Wendungen als Messias bezeugt hat. Ueber das in den Werken Jesu enthaltene Zeugniß für seine messianische Würde cf. die Erklärung zu 5, 36. Das Präs. ποιῶ (facio) weiset auf die Wunderwerke hin, welche Jesus beständig und auch jetzt noch verrichtet (cf. 7, 4). ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός = im Auftrage und mit der Macht des Vaters; darum sind seine Werke auch Werke des Vaters (4, 34). Zu beachten ist noch, daß Jesus bemerkt: ich habe gesagt, und ihr glaubet nicht (und nicht: ihr glaubtet nicht): der Unglaube ist das charakteristische Merkmal der „Juden", und darum ist ihr geäußertes Verlangen, endlich die Wahrheit zu hören, nur Heuchelei. Mit Unrecht hat Tischend. (8. Ausg.) das stark bezeugte (ℵ^{c}ABL) αὐτοῖς gestrichen (Vulg. respondit eis).

V. 26. Grund dieses Unglaubens: „Aber ihr glaubet nicht, weil ihr nicht von meinen Schafen seid." εἶναι ἔκ τινων = ex aliquorum numero esse (Grimm); sie gehören nicht zu den Schafen Jesu, weil sie auch nicht wahrhaft innerlich dem A. T. Gottesreiche angehören, welches zu Christus führt (cf. 5, 39). Die Recepta (auch Tischend. in der früheren Ausg.) hat zum Schlusse noch καθὼς εἶπον ὑμῖν (= sicut dixi vobis); nach den bedeutendsten Zeugen (ℵBKL. Vulg.) haben aber Tischend. (8. Ausg.), Tregell., Westcott-Hort diese Worte mit Recht gestrichen.

V. 27. 28. Jesus schildert die enge Verbindung zwischen sich und seinen Schafen und die seligen Wirkungen derselben: „Meine Schafe hören auf meine Stimme und ich erkenne sie und sie folgen mir." ἀκούειν (audire) bezeichnet das gläubige Anhören und Aufnehmen (cf. 5, 25); aus diesem ergibt sich naturgemäß die gehorsame Nachfolge (= ἀκολουθεῖν). Beides zusammen: Glaube und gehorsame Nachfolge bewirken den wahren Jünger Jesu, sein echtes Schäflein. Das enge Lebens- und Gnadenverhältniß Jesu zu einem solchen Schäflein wird mit γινώσκειν ausgedrückt. Cf. die Erklärung zu V. 14. „Und ich gebe ihnen ewiges Leben und sie werden sicher nicht verloren gehen in Ewigkeit, und Niemand wird sie aus meiner Hand rauben." Das Leben kann Jesus, der Hirt, seinen Schafen geben, weil er Leben in sich selbst ist, und darum auch Quelle alles Lebens der Menschen (5, 25. cf. 1, 4). Zu ζωὴ αἰώνιος cf. 3, 16; der Ausdruck bezeichnet das Leben der Gnade, und auch die Vollendung desselben, das Leben

der Seligkeit in der andern Welt. Dieser Lebensbesitz bewahrt vor dem ewigen Verderben, welches das gerade Gegentheil vom Leben ist (cf. 5, 24). Zu ἀπόλλυμαι cf. 3, 16. αἰών mit einer Negation = numquam. χείρ ist bildliche Bezeichnung des mächtigen Schutzes, welchen Jesus den Seinigen in allen Gefahren und gegen alle Feinde angedeihen läßt. Christus verheißt die Heilsgüter und verspricht zugleich seinen Schutz zur Bewahrung derselben gegen alle Angriffe; wenn demnach der Mensch selbe sich nicht aneignet, oder sie verliert, so trifft die Schuld nur ihn allein. Nach ℵBL ist der Plural ἀκούουσιν festzuhalten, da der Singular ἀκούει (Rec.) eine durch τὰ πρόβατα veranlaßte Correctur ist.

V. 29. 30. Nähere Erklärung der Schlußworte des V. 28. Zunächst muß hier die Leseart festgestellt werden. Tischendorf (8. Ausgabe), Tregell., Westcott-Hort lesen: ὁ πατήρ (μου, von Tischend. gestrichen), ὃ δέδωκέν μοι, πάντων μεῖζόν ἐστιν . . . und zwar ist das Neutrum ὅ (= quod) durch ℵBL, Verss. (auch Itala und Vulg.) und Väter, und das Neutrum μεῖζον (= maius) durch ABX, Verss. und Väter bezeugt. Damit stimmt auch die Vulgata überein: pater meus, quod dedit mihi, maius omnibus est. Dagegen hat die Recepta und nach ihr Lachmann und Tischendorf in den früheren Ausgaben folgenden Text: ὁ πατήρ μου, ὃς δέδωκέν μοι, πάντων μείζων ἐστίν und in der Ausgabe von Westcott-Hort ist derselbe am Rande angemerkt. Die erste Leseart ist entschieden vorzuziehen, weil sie das Zeugniß der besten Handschriften für sich hat, durch die Auctorität der Vulgata geschützt wird, und weil der Receptatext sich augenscheinlich als eine durch den Context veranlaßte, den Redezusammenhang klarer aufdeckende Correctur erkennen läßt. Es ist demnach zu übersetzen: „Was mein Vater mir gegeben hat, ist größer als Alles; und Niemand vermag sie (nämlich die Schafe) aus der Hand meines Vaters zu entreißen.“ ὁ πατήρ μου (pater meus) ist nachdrucksvoll voran gesetzt, weil Jesus hervorheben will, daß seine schützende Macht vom Vater komme, eine göttliche sei. ὃ δέδωκέν μοι (quod dedit mihi) ist nach der fast einstimmigen Erklärung jener Exegeten, welche dem Vulgatatexte folgen, von der Jesu als dem Sohne Gottes von Ewigkeit her vom Vater mitgetheilten göttlichen Wesenheit und Macht zu verstehen (cf. 5, 17—30). Diese ist größer (μεῖζον) als Alles, als jede andere Wesenheit und Macht, weil sie eben eine göttliche ist. Daraus folgt, daß die Gläubigen, welche unter dem Schutze des Sohnes stehen, auch des göttlichen Schutzes

des Vaters theilhaftig sind. Der Receptatext ist zu übersetzen: „Mein Vater, welcher mir gegeben hat (nämlich die Schafe), ist größer als Alle (nämlich als alle Feinde der Heerde Christi).“ — Die Wahrheit, daß die Schafe, welche unter dem Schutze Jesu stehen, eben dadurch auch in der Hand des Vaters sind, wird erläutert durch folgendes Zeugniß Jesu: „Ich und der Vater sind Eins.“ Wie Jesus früher (5, 17) sein Wirken dem des Vaters einfach an die Seite gestellt, und dadurch auch gleichgestellt hat, so stellt er hier einfach seine Person der des Vaters an die Seite und zugleich begründet er diese Gleichstellung. Der Plural sumus bezeichnet die Mehrheit, respective hier die Zweiheit (ich und der Vater) der Personen, der Singular unum die Einheit des Wesens. Einige Exegeten nehmen unum als Bezeichnung der Gleichheit der Macht, woraus allerdings mit nothwendiger Consequenz die Wesenseinheit sich ergibt; allein diese Auffassung paßt nicht in den Context, da hier augenscheinlich der Grund für die schon vorher (V. 29) betonte Gleichheit der Macht angeführt wird. Das Selbstzeugniß Jesu „Ego et Pater unum sumus“ ist somit ein evidenter Beweis für das Grunddogma des Christenthums, daß Christus eine göttliche Person, daß er wahrer Gott ist. Cf. noch 8, 58. Ebenso bestimmt bezeugt er auch, daß er vermöge seiner angenommenen menschlichen Natur auch wahrer Mensch ist (cf. 8, 40).

V. 31. Jesus hatte sich nun den Fragestellern gegenüber mit aller Bestimmtheit über seine Person ausgesprochen; sie verstanden seine Worte auch, glaubten aber nicht an ihn, sondern sahen in ihm nur einen Gotteslästerer, und wollten, wie schon früher (8, 59), die durch das Gesetz (Lev. 24, 10 ff.) über Lästerer verhängte Strafe der Steinigung an ihm vollziehen.

V. 32. „Jesus antwortete ihnen: Viele gute Werke habe ich euch gezeigt von meinem Vater her, um welches dieser Werke willen steiniget ihr mich?“ ἀποκρίνεσθαι = auf eine Veranlassung hin das Wort ergreifen; hier war die drohende Haltung Anlaß zur Rede. Der Situation entsprechend nennt Jesus seine Werke καλά = gute, herrliche; es wird dadurch der Contrast zwischen dem Thun Jesu und dem Verhalten der Juden hervorgehoben. Er nennt sie ferner Werke ἐκ τοῦ πατρός = Werke vom Vater her, d. h. Werke, deren Urheber der Vater ist, indem er sie von Ewigkeit her beschlossen, und Jesu die Macht und den Auftrag gegeben hat, sie auszuführen. δεικνύειν = conspiciendum dare, sehen lassen; Jesus betont, daß er viele Wunder vor den Augen seiner Gegner gewirkt habe, um deren Unempfänglichkeit und Unentschuldbarkeit darzuthun.

V. 33. „Die Juden antworteten ihm: Um eines guten Werkes willen steinigen wir dich nicht, sondern wegen Gotteslästerung, und zwar weil du, obgleich du ein Mensch bist, dich selbst zum Gott machest.“ περί mit dem Genitiv = propter, bezeichnet die bewegende Ursache; ebenso de im Lateinischen (cf. Klotz). καί ist epexegetisch = und zwar; die angebliche Blasphemie bestehe darin, daß er sich geradezu zum Gott mache. Cf. 5, 18, wo die Juden in ähnlicher Weise argumentirten. Wie Jesus dort die Auffassung seiner Worte als richtig erklärte, so auch hier.

V. 34. Jesus begründet seine von den Juden als Blasphemie bezeichnete Aussage durch die Schrift. Zunächst führt er die betreffende Schriftstelle vor: „Jesus antwortete ihnen: Ist nicht geschrieben in eurem Gesetze: Ich sprach: Götter seid ihr?“ Die Schriftworte sind aus Ps. 81, 6 entlehnt und es steht somit νόμος (lex) wie öfters im weiteren Sinne als Bezeichnung der A. T. Schriften überhaupt. Um der Rede mehr Lebendigkeit und Nachdruck zu geben, wird die Schriftstelle in Frageform eingeführt. Die betreffende Stelle enthält Worte Gottes (= ego dixi) an die ungerechten Richter Israels (cf. Ps. 81, 2), welche vermöge ihres Amtes und ihrer Aufgabe als die Stellvertreter Gottes auf Erden „Götter und Söhne des Allerhöchsten genannt werden.“ ὑμῶν bei ἐν νόμῳ steht in derselben Bedeutung wie in 8, 17; ohne Grund hat man darum in beiden Stellen eine antijüdische Stellung Jesu und des Evangelisten finden wollen.

V. 35. 36. Aus der Schriftstelle argumentirt nun Jesus durch einen Schluß a minori ad maius in Bezug auf den vorliegenden Fragepunkt: „Wenn es (nämlich das Gesetz) jene Götter nannte, an welche das Wort Gottes erging (nämlich jenes Wort, welches sie auf Erden zu Richtern und Stellvertretern Gottes machte) und die Schrift nicht kann aufgelöst (d. h. außer Kraft und Giltigkeit gesetzt) werden; — welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, von dem saget ihr: Du lästerst Gott, weil ich sprach: Gottes Sohn bin ich?“ λύειν = ungiltig machen, außer Kraft und Giltigkeit setzen (cf. 5, 18. 7, 23, Matth. 5, 17. 19); das Gesetz ist unverletzlich, und hat darum eine für Alle verbindende Kraft. In der Argumentation liegt der Nachdruck auf den Worten: ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον (= quem pater sanctificavit et in mundum misit), welche in gegensätzlicher Beziehung stehen zu: πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο (= ad quos sermo Dei factus est): von den jüdischen Richtern gilt

nur, daß „Gottes“ Wort an sie erging; von Christo gilt, daß der „Vater“ ihn geheiligt und in die Welt gesandt hat. Welche Bedeutung hat nun hier ἁγιάζειν? Beachten wir, daß das „Heiligen“ ein der Sendung vorangehendes Moment ist, und daß jener, welcher Jesum geheiliget hat, sein „Vater“ genannt wird, so ist festzuhalten, daß ἁγιάζειν die ewige Auswahl und Heiligung zum messianischen Amte bezeichnet, welche in der Zeugung des Sohnes aus der Wesenheit des Vaters erfolgte. Dieser entsprach dann in der Zeit die wirkliche Sendung in die Welt (ἀποστέλλειν). Die Argumentation Jesu ist somit folgende: Die Schrift, deren Aussprüche für Alle verbindende Kraft haben, nennt bloße Menschen, und zwar darum, weil Gott sie zu seinen Vertretern auf Erden bestellt hat, Götter; und ihr rechnet es mir als Blasphemie an, daß ich, vom Vater von Ewigkeit her zum messianischen Amte geweiht, und in der Zeit zur Ausführung desselben in die Welt gekommen, mich Sohn Gottes nenne? Christus vindicirt sich hier mit aller Bestimmtheit ein vorweltliches Sein beim Vater vor seiner Sendung in die Welt. Die Bemerkung „Sohn Gottes“ ergibt sich aus V. 30, wo Christus gesagt hat: ich und der Vater.

V. 37. 38. Zeugniß der Werke Jesu. „Wenn ich nicht thue die Werke meines Vaters, so glaubet mir nicht; wenn ich sie aber thue, und wenn ihr mir nicht glaubet, so glaubet den Werken, damit ihr erkennet und einsehet, daß der Vater in mir ist und ich im Vater bin.“ Den Zusammenhang gibt Maldonat mit den Worten an: confirmat experientia, quod prius scripturae testimonio probaverat, se unum esse cum patre. Der Grund, warum Jesus seine Wunderwerke „Werke des Vaters“ nennt, wurde schon früher (V. 32) angegeben. Aus dem Ausspruche in V. 37 ersehen wir, daß es zur Aufgabe Jesu gehörte, seine göttliche Sendung, seine Gottessohnschaft, durch Wunderwerke zu legitimiren. Im vierten Evangelium wird somit den Wundern Jesu ganz dieselbe Bedeutung vindicirt, wie bei den Synoptikern (cf. die Bemerkung zu 4, 48). Zur Negation οὐ im Bedingungssatze cf. Winer, p. 445. εἰ im Verse 38 steht in der Bedeutung von ἐπεί (cf. 7, 4). ἐμοὶ πιστεύειν = mir, meinen Worten glauben. Die Phrase τοῖς ἔργοις πιστεύειν hat den Sinn: Glaubet dem Zeugnisse meiner Werke, d. h. glaubet an mich, als denjenigen, als welchen mich meine Werke bezeugen. Diese bezeugen ihn als den Gottgesandten κατ᾽ ἐξοχήν, als den Sohn Gottes (cf. 5, 36); aber die Beweiskraft derselben ist subjectiv bedingt durch die innere Empfänglichkeit für das Göttliche, das im

Wirken Jesu sich offenbart. Im Finalsatze ἵνα ... haben Lachm., Tischend. (8. Ausg.) Tregell., Westcott-Hort nach BLX., Minusk., Verss. ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε aufgenommen; der Aorist bezeichnet die Thatsache des Erkennens, das Präsens den dauernden Zustand desselben (Schegg), oder es wird Act und Zustand des Erkennens unterschieden (Meyer). Dagegen hat die Recepta die durch ℵAΓ.. bezeugte Leseart ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε = ut cognoscatis et credatis (Vulg.). Die Werke Jesu sollen die Erkenntniß vermitteln, „daß der Vater in mir ist und ich im Vater". Dieses wesenhafte Ineinandersein von Vater und Sohn besteht darin, daß der aus der Wesenheit des Vaters gezeugte Sohn völlig dem Vater innewohnt und hingegen der dem Sohne wesensgleiche Vater im Sohne wohnt. Dieses gegenseitige absolute Innewohnen von Vater und Sohn nennen die griechischen Väter συμπεριχώρησις, die lateinischen circumincessio, oder gewöhnlicher circuminsessio.

V. 39. „Sie suchten nun, ihn wieder zu fassen; und er entging aus ihrer Hand." οὖν = in Folge dieser Rede. πάλιν, von Tischend. (8. Ausg.) gestrichen, ist hinreichend bezeugt (ℵ ABEG ..) und wurde auch von Westcott-Hort aufgenommen; wie früher (7, 30. 32), so suchte man jetzt wieder Jesum zu ergreifen. Der Evangelist constatirt nur die Thatsache, daß die Anschläge der Feinde Jesu mißlangen, über die Art und Weise, wie er denselben entkam, gibt er keine nähere Aufklärung. Cf. die Bemerkungen zu 7, 30, 8, 59.

V. 40—42. „Und er ging hinweg wieder über den Jordan an den Ort, wo Johannes das erste Mal taufte, und blieb daselbst." Jesus verließ jetzt nicht bloß den Tempel, wo die Gefahr unmittelbar drohte, sondern er zog sich für eine Zeit auch vom Mittelpunkte der Hierarchie, seiner geschwornen Feinde, in das ruhigere Peräa zurück. Der Aufenthaltsort Jesu wird näher bestimmt durch die Bemerkung, Jesus habe sich dorthin begeben, wo Johannes zum ersten Male taufte (cf. 1, 28), bevor er nämlich einen neuen Taufort wählte (cf. 3, 23). Das Verbum ἔμεινεν (mansit) sagt aus, daß Jesus in Peräa eine relativ längere Zeit verweilte; indessen fällt in den Zeitraum von Mitte December bis zum nächsten Paschafeste noch die Reise nach Bethanien bei Jerusalem und nach Ephraim (cf. 11, 17. 54 ff.) — Verhalten der Bewohner von Peräa gegen Jesum: „Und Viele kamen zu ihm und sagten: Johannes that zwar keine Zeichen; aber Alles, was Johannes über diesen sprach, war wahr. Und Viele glaubten an

ihn (daselbst)". Gedanke: Johannes hat sich als wahren Propheten erwiesen durch seine auf die Ankunft des Messias vorbereitende Lehrthätigkeit, denn was er in Bezug auf den Messias gelehrt und verkündet hat, hat sich im Leben Jesu verwirklichet. Es hatten somit auch die Bewohner des südlichen Theiles von Peräa eine genaue Kunde vom messianischen Wirken Jesu. Auf Grund der genauen Erfüllung dessen, was der Täufer angekündigt hatte, glaubten Viele an Jesum. ἐπιστεύσαν (crediderunt) erhält seine Näherbestimmung durch den Zusammenhang: sie glaubten an ihn als den, als welchen ihn der Täufer bezeugt hatte, daß er der Messias, der Spender der Geistestaufe, der Sohn Gottes sei. Cf. 1, 26 ff. ἐκεῖ (ibi) fehlt zwar in der Itala und Vulgata, ist aber durch Handschriften sehr stark bezeugt (ℵABD...); es ist nachdrucksvoll an den Schluß gesetzt: während man in der Metropole des Judenthums im Unglauben und im Hasse gegen Jesum verharrte, schloß sich ihm viel Volk gläubig in jener Gegend an, wo der größte Prophet Israels seine vorbereitende Thätigkeit entfaltet hatte.

Die Auferweckung des Lazarus. 11, 1—57.

Das vierte Evangelium allein enthält einen Bericht über die Auferweckung des Lazarus, und über die Folgen, welche dieses Wunder hatte. Der Evangelist Johannes erzählt diese Todtenerweckung nicht bloß darum, weil sie das größte Wunder und der evidenteste Beweis der Jesu eigenthümlichen göttlichen Macht und Herrlichkeit ist, sondern vorzugsweise wegen der großen Bedeutung, welche sie für die letzten Ereignisse im Leben Jesu hatte. Die Auferweckung des Lazarus war nicht bloß die nächste Ursache, daß das Volk Jesum beim Einzuge in Jerusalem als den Messias-König begrüßte, sondern sie gab auch Anlaß, daß das Synedrium jene entscheidenden Beschlüsse faßte, welche Jesu Tod herbeiführten. Da nun Eine Eigenthümlichkeit der johanneischen Geschichtserzählung darin besteht, daß sie die Opposition der „Juden" gegen die Person und das Werk Jesu in ihrem Anfange (cf. 2, 18 ff.) und in ihrem Wachsen (cf. 5, 16. 18. 7, 1. 32 u. s. w.) klar aufdeckt, so mußte sie auch jenes Ereigniß in ihren Bericht aufnehmen, welches diese Opposition zu den letzten entscheidenden Beschlüssen führte. Auch in diesem Factum bildet das Johannes-Evangelium eine Ergänzung der Synoptiker, aber nicht bloß in dem Sinne, daß es ein Ereigniß erzählt, welches jene nicht mittheilen, sondern daß es den Schlüssel bietet zum

vollen Verständnisse der synoptischen Berichte über den Einzug Jesu in Jerusalem und über den weiteren Verlauf der Dinge. Das Schweigen der Synoptiker über dieses Ereigniß mag auffallend erscheinen, aber ganz unzulässig ist es, dasselbe als ein Argument gegen den historischen Charakter der Erzählung des Johannes zu benützen. Dieser Behauptung könnte nur dann eine Beweiskraft zuerkannt werden, wenn vorher der bündige Nachweis geliefert worden wäre, daß die Synoptiker dieses Ereigniß, wenn es sich wirklich zutrug, nicht hätten übergehen „können". Es wurde dies zwar behauptet, aber der Beweis für die Richtigkeit der Behauptung wurde nicht erbracht. Das Schweigen der Synoptiker ist nicht zu erklären aus der Sorge für die Sicherheit des Lazarus, auch nicht aus der Unbekanntschaft der Evangelisten mit dem Wunder, sondern aus der Disposition ihrer Evangelien.

V. 1. Der Evangelist führt zunächst die Persönlichkeiten vor, um die es sich im Folgenden handelt: „Es war aber Jemand krank, Lazarus von Bethanien, aus dem Orte der Maria und der Martha, ihrer Schwester." ἀσθενεῖν = schwach, krank sein (cf. 4, 46); hier von einer Todeskrankheit gebraucht. „Lazarus" ist das abgekürzte Eleasar (hebr. לְעָזָר für אֶלְעָזָר) = Gott ist Hilfe oder Gotthilf. Nach der Tradition (Epiphan., haeres. 66, 34) soll Lazarus zur Zeit der Wiederbelebung dreißig Jahre alt gewesen sein und darnach noch weitere dreißig Jahre gelebt haben. Spätere Nachrichten melden, daß er entweder in Massilia oder auf der Insel Cypern das Evangelium verkündet habe. Bethanien (etymologisch verschieden gedeutet, wahrscheinlich „Haus des Elenden"), welches im A. T. nicht erwähnt wird (cf. dagegen Hitzig bei Winer, BRW I. S. 167) lag am Ostabhange des Oelberges, ³/₄ Stunden von Jerusalem entfernt; jetzt heißt es el Azariyeh, und ist ein kleiner von Christen und Muhammedanern bewohnter Ort. Cf. Riehm. Bethanien wird Flecken (= κώμη) der Maria und Martha genannt, weil diese den Lesern des Evangeliums schon bekannten Frauen (cf. Luc. 10, 38 ff.) daselbst wohnten.

V. 2. „Es war aber Maria jene, welche den Herrn mit Salböl gesalbt und abgetrocknet hatte seine Füße mit ihren Haaren, deren Bruder Lazarus krank war." Der Evangelist charakterisirt die vorher genannte Maria näher durch Anführung einer Liebesthat derselben, und bemerkt in Ergänzung der Nachricht des V. 1, daß Lazarus ein Bruder dieser (bekannten) Maria gewesen sei. Die Aoriste ἀλείψασα und ἐκμάξασα (unxit und extersit) können grammatisch (cf. Winer,

p. 258) und auch nach dem Gebrauche bei Johannes (cf. 21, 20) im Sinne von Plusquamperfekta gebraucht werden = welche gesalbt und abgetrocknet hatte. Die Protestanten und auch mehrere katholische Exegeten (Hulg, Einleitung, 4. Aufl. II. S. 178, Adalb. Maier, Commentar über Johannes, Bisping) fassen die Aoriste proleptisch, als vorläufige Bemerkung über die im folgenden Capitel erzählte Salbung. Diese Auffassung hat keinen Halt in der johanneischen Darstellungsweise; denn wenn auch in den Reden Jesu sich öfters das Präteritum findet zur Bezeichnung eines unmittelbar bevorstehenden Ereignisses, so bedient sich doch Johannes selbst, wo er von künftigen Ereignissen spricht, immer des Futurums. Ferner hätte eine solche vorläufige Erwähnung auch gar keinen Sinn, da im Nachfolgenden nicht bloß die Salbung ausführlich erzählt, sondern auch die salbende Maria in Verbindung mit ihren Geschwistern erwähnt wird. Diese zwei Gründe machen, wie auch Toletus bemerkt, die Annahme viel wahrscheinlicher, daß wir hier einen Hinweis auf die den Lesern bekannte Salbung Jesu bei Lucas 7, 36—50 haben. Nach dieser Erklärung, deren Richtigkeit vom exegetischen Standpunkte aus nur bestritten werden könnte, wenn Johannes gar keine Rücksicht auf die Synoptiker nehmen würde, was thatsächlich nicht der Fall ist (cf. V. 1 und 3, 24), ist die Maria Lazari des Johannes identisch mit der Sünderin bei Lucas 7, 37. Da die Salbung Jesu bei Lucas 7, 36 ff. verschieden ist von jener, welche Joh. 12, 1 ff. erzählt wird, so hat Maria Lazari Jesum zweimal gesalbt: zuerst in einer nicht näher genannten Stadt Galiläas im Hause eines gewissen Simon, eines Pharisäers, und zwar eine lange Zeit vor dem Leiden Jesu; das zweite Mal in Bethanien, nahe bei Jerusalem, im Hause eines Simon, des Aussätzigen, und zwar sechs Tage vor dem Leiden und Sterben Jesu. Da weiter viele Exegeten annehmen, die salbende Sünderin sei identisch mit der Maria Magdalena, von welcher Jesus sieben Dämonen ausgetrieben hatte (Luc. 8, 2. cf. Marc. 16, 9), welche dem Herrn von Galiläa nach Judäa und Jerusalem folgte, und in der Leidens- und Verklärungsgeschichte in hervorragender Weise in den Vordergrund tritt (Matth. 27. 55. 56. 61. 28, 1 ff. Marc. 15, 40. 41. 47. 16, 1. 9. Luc. 24, 10. Joh. 19, 25. 20, 1 ff.), so wäre diese Maria Magdalena auch identisch mit Maria Lazari. Im Commentare zu Lucas wird diese Frage näher erörtert werden. Zur Literatur cf. Bollandisten, Acta Sanctorum ad 22. Juli, Danko, historia revelationis divinae N. T. p. 227—234. Schegg, Evangelium nach

Lucas, I. Band, S. 367—380, Schanz, Evang. des heil. Lucas, S. 250 f.

V. 3. „Es schickten also die Schwestern zu ihm und sagten: Herr, siehe, den du liebst, der ist krank." ἀποστέλλειν mit dem folgenden Partic. = durch einen Boten die Nachricht schicken. Das Schwesternpaar wußte also den jetzigen Aufenthaltsort Jesu. In der Form der Mittheilung liegt eine ebenso nachdrucksvolle als bescheidene Bitte. Cf. 2, 3.

V. 4. „Als Jesus (die Nachricht) hörte, sprach er: Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern wegen der Verherrlichung Gottes, damit der Sohn Gottes verherrlichet werde durch sie." Die Präpos. πρός bezeichnet das Ziel, den schließlichen Erfolg; hier = diese Krankheit führt nicht zum bleibenden Tode: non est ad mortem, quia et ipsa mors non erat ad mortem, sed potius ad miraculum, quo facto crederent homines in Christum et vitarent veram mortem. Augustinus (tract. 49). ὑπέρ ist hier in der Bedeutung propter, wegen (Grimm, Schegg) festzuhalten, und δόξα bezeichnet die Gott eigenthümliche Herrlichkeit und Macht. Die Redeweise: diese Krankheit ist ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ hat den Sinn: diese Krankheit (und der Tod als Folge derselben) ist darum vorhanden, daß Gott durch die Erweckung des Todten seine göttliche Macht offenbare. Christus erklärt somit, daß die Erweckung des Lazarus eine göttliche That sei. Der schließliche Zweck des Wunders und damit zugleich der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes ist die Verherrlichung des Sohnes, der dieses Werk Gottes ausführt. Wie nämlich der Sohn den Vater verherrlichet (cf. 13, 31. 14, 13. 17, 1. 4), so hinwiederum wird der Sohn durch den Vater verherrlichet. Christus erklärt sich hier bestimmt über Wesen und Zweck des folgenden Wunders. Viele Exegeten nehmen δόξα im passiven Sinne = Verherrlichung (Gottes) bei den Menschen und fassen die folgenden Worte als eine Erklärung der δόξα τοῦ θεοῦ; aber die erste Erklärung ist vorzuziehen.

V. 5. „Es liebte aber Jesus die Martha und ihre Schwester und den Lazarus." Diese Bemerkung des Evangelisten soll zur richtigen Beurtheilung des Verhaltens Jesu (V. 6. 7) dienen; nicht Gleichgiltigkeit gegen die Familie, sondern höhere Rücksichten (cf. V. 4) hielten Jesum vorläufig zurück. (Bisping.) — Während die Schwestern das Verhältniß Jesu zu ihrem Bruder mit φιλεῖν ausdrücken, bezeichnet der Evangelist das Verhältniß Jesu zur ganzen Familie mit ἀγαπᾶν; das

erste Verbum bezeichnet mehr den natürlichen Liebesaffect; das zweite das auf Hochschätzung sich gründende Liebesverhältniß und dient vorzugsweise zur Bezeichnung jener Liebe, welche Christus von seinem Jünger fordert (cf. Matth. 5, 43).

V. 6. 7. „Als er nun hörte, daß er krank sei, blieb er zwar an dem Orte, wo er war, zwei Tage; dann aber nach diesem sagte er zu den Jüngern: Lasset uns wieder nach Judäa gehen.“ οὖν folgert aus dem Liebesverhältnisse zur Familie des Lazarus das Verhalten Jesu bei der Kunde von der Erkrankung seines Freundes. Grund dieses Zögerns: ut interim moreretur Lazarus, quia volebat non aegrum sanare, sed mortuum, imo sepultum quatriduanum et foetentem suscitare. Corn. a Lap. Jesus befand sich, als die Kunde zu ihm kam, außerhalb Judäas, in Peräa (V. 7 cf. 10, 40). μετὰ τοῦτο (Vulg. post haec) = darnach, d. h. zwei Tage nach dem Eintreffen der Botschaft. Jesus theilt den Jüngern sein Vorhaben, nach Judäa zurückzukehren, in der Form einer Aufforderung mit, um sie nicht bloß auf das Kommende vorzubereiten, sondern auch, um ihnen Muth einzuflößen: ut eorum ignaviam tacite arguat, et ne re insperata turbarentur. Toletus.

V. 8. „Die Jünger antworteten: Meister, eben erst suchten die Juden dich zu steinigen, und wieder gehest du dorthin?“ νῦν mit dem Praet. = eben erst, vor Kurzem (cf. 10, 39): utuntur discipuli exaggeratione, ut solent facere homines timidi. Mald. Aus der Sorge für die Sicherheit Jesu klingt aber auch die Besorgniß für das eigene Leben der Jünger durch.

V. 9. 10. „Jesus antwortete: Sind nicht zwölf Stunden des Tages? Wenn Jemand am Tage wandelt, so stößt er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht; wenn aber Jemand in der Nacht wandelt, so stößt er an, weil er das Licht nicht in sich hat.“ Die Worte Jesu sind zunächst eine Antwort auf die geäußerte Besorgniß der Jünger, aber sie enthalten auch, wie aus ihrer Allgemeinheit sich ergibt, eine Belehrung über die Pflicht, die Berufszeit gewissenhaft zu benützen. Die einzelnen Ausdrücke der bildlichen Rede werden verschieden gefaßt. ἡμέρα (= Tag) bezeichnet im Anschluße an das Hebräische öfters die „Lebenszeit“ überhaupt; hier dürfte aber die specielle Bedeutung „Zeit des Wirkens und Arbeitens, Berufszeit“ (Keil, Bisping) vorzuziehen sein. Christi Lebenszeit auf Erden dauerte 33 Jahre, seine Berufszeit, d. h. die Zeit seines messianischen Wirkens dauerte volle drei Jahre.

νύξ (nox) als Gegensatz von „Tag" ist Bezeichnung der Zeit, welche nach Abschluß der Berufszeit durch den Tod beginnt. Die in Frageform beigesetzte Bemerkung, der Tag habe zwölf Stunden, sagt nicht bloß aus, daß die von Gott zugewiesene Berufs- respective Lebenszeit eine genau bestimmte sei, sondern auch, daß sie gewissenhaft benützt werden müsse. „Licht der Welt" ist im Bilde die Sonne, welche der ganzen Welt Licht spendet; in der Anwendung ist zu unterscheiden zwischen der Beziehung auf Christum und auf die Apostel (oder Gläubigen überhaupt). Ein „Licht" für Christum in seinem messianischen Wirken war der Auftrag, der Wille des Vaters (Luthardt), der gleichsam als geistige Sonne leuchtete, so lange Jesus auf Erden wandelte, und den Weg zeigte, welchen er zurückzulegen hatte (cf. 6, 39. 40); Licht der Welt für die Apostel und die Gläubigen ist Christus selbst (cf. 8, 12), die Wahrheit und Gnade Christi, welche den geistlichen Weg zeigen und die Kraft geben, ihn ohne Gefahr und Schaden zu wandeln. Als Antwort auf die Bemerkung der Jünger haben die Worte Jesu folgenden Sinn: Wie der Tag eine genau bestimmte Zahl von Stunden hat, so ist auch für meine messianische Wirksamkeit eine bestimmte Zeit festgesetzt; und wie der Wanderer beim Lichte der Sonne sicher wandelt, so bin auch ich in Judäa sicher vor den Anschlägen meiner Gegner, so lange ich daselbst nach dem Willen des Vaters meine messianische Thätigkeit zu entfalten habe. Im V. 10 hat der Ausdruck ἐν αὐτῷ (in eo) seinen Grund darin, daß Bild und abgebildete Sache vermischt werden. Die geistige Sonne ist „im Menschen", d. h. die im Glauben aufgenommene Wahrheit ist in uns, erleuchtet unser Inneres und weiset den Weg, wenn wir im Berufe wandeln; dagegen ist geistige Finsterniß in jenem Menschen, der nicht berufstreu ist. Weil Christus selbst seine Leidenszeit eine Stunde der Macht der Finsterniß nennt (Luc. 22, 53), so verstehen viele Exegeten unter nox die Zeit des Leidens und Sterbens Christi, und fassen den Sinn des Ausspruches dahin: cum venerit nox, i. e. mors et vitae meae occasus, tunc Judaei vos persequentur et occident quasi discipulos meos . . . Corn. a Lap.

V. 11. Es existirt nicht bloß keine Gefahr, welche von der Reise nach Judäa abhalten könnte, sondern es ruft uns geradezu die Pflicht, dorthin zu gehen. „Dieses sprach er und darauf sagte er zu ihnen: Lazarus, unser Freund, ist entschlafen, aber ich gehe dahin, um ihn aufzuwecken." Während früher nur von der Freundschaft zwischen Jesus

und Lazarus die Rede war, nennt jetzt der Herr den Lazarus auch einen Freund der Jünger: ut discipulos amicitiae communione ad commiserationem et profectionem commoveret. Mald. κοιμᾶσθαι = dormire; einen Schlaf nennt Jesus den Tod des Lazarus, weil er vorhatte, diesen zum Leben zurückzurufen (cf. Matth. 9, 24): quia mox a morte suscitandus et evigilaturus erat Lazarus. Corn. a Lap. Der Tod des Gläubigen wird oft in der Schrift (Matth. 27, 52, Act. 7, 59. 13, 36. 1 Cor. 7, 39. 11, 30. 15, 6. 20. 51; 1 Thess. 4, 13—15; 2 Petr. 3, 4) und in der Sprache der Kirche mit dem Verbum κοιμᾶσθαι (dormire) bezeichnet, weil durch dasselbe der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und an die Auferstehung des Leibes auf die präciseste Weise ausgedrückt wird. Für den Gläubigen ist der Tod des Leibes nur ein Schlaf, aus dem er zum verklärten Leibesleben erwacht.

V. 12. „Es sprachen nun die Jünger: Herr, wenn er eingeschlafen ist, wird er gerettet werden.“ Die Jünger fassen Jesu Wort von einem gewöhnlichen Schlafe, sehen in selbem eine Wendung zum Besseren und zur vollständigen Genesung. σώζεσθαι = salvum reddi ist von den Jüngern absichtlich gebraucht; er wird nach dem natürlichen Verlaufe der Krankheit gerettet werden, ohne daß du nöthig hast, dich der Gefahr auszusetzen.

V. 13. Erklärende Bemerkung des Evangelisten: „Jesus aber hatte von seinem Tode gesprochen; jene aber meinten, daß er vom Schlummer des Schlafes rede.“ κοίμησις (von κοιμᾶν) = das Einschlummern, der Schlummer. Weil sowohl κοίμησις als auch dormitio für sich allein den Todesschlaf bezeichnen kann, so ist hier τοῦ ὕπνου (= somni) als Näherbestimmung beigesetzt.

V. 14. 15. „Da nun sagte ihnen Jesus offen: Lazarus ist gestorben, und ich freue mich euretwegen, damit ihr glaubet, daß ich nicht dort war; aber lasset uns zu ihm gehen.“ παρρησίᾳ steht adverbial = aperte (Vulg. manifeste); Jesus bediente sich jetzt eines Ausdruckes, der buchstäblich und nicht metaphorisch zu fassen war. Im V. 15 drückt der Satz mit ὅτι (quia) . . . den Gegenstand der Freude Jesu aus: er freute sich über seine Abwesenheit von Bethanien gerade zur Zeit, da Lazarus lebensgefährlich krank war; er freute sich aber darum, weil gerade dieser Umstand zur Glaubensbefestigung der Jünger diente. Die Abwesenheit vom Wohnorte des Lazarus war äußere Veranlassung, daß Jesus einen schon länger Verstorbenen, ja bereits Be=

erdigten, zum Leben zurückrief, und diese besonders herrliche Manifestation seiner göttlichen Macht diente zur Stärkung des Glaubens der Jünger. Zu πιστεύειν in der Bedeutung: im Glauben befestigen, cf. 2, 11: credere dicimur non solum, si fides in nobis inchoatur, sed etiam cum augetur. Mald. Eine solche Glaubensstärkung war bei der Nähe des Leidens Jesu besonders nothwendig.

V. 16. „Es sprach nun Thomas, der genannt wird Zwilling, zu den Mitjüngern: Lasset auch uns hingehen, damit wir mit ihm sterben.“ Θωμᾶς ist Gräcisirung des Hebräischen תְּאוֹמָה = תְּאֹם, und Δίδυμος (die Ableitung dieses Wortes ist zweifelhaft) = gemellus (Zwilling) ist Uebersetzung des hebräischen Namens. Nach der Tradition hatte Thomas eine Zwillingsschwester mit Namen Lysia; die Vermuthung, daß er ein Zwillingsbruder des Matthäus gewesen sei, stützt sich lediglich auf den Umstand, daß er in den Apostelverzeichnissen der Synoptiker in Verbindung mit diesem Apostel angeführt wird. Johannes erwähnt ihn noch dreimal (14, 5. 20, 24. 21. 2), die Synoptiker je einmal in den Apostelverzeichnissen, ebenso die Apostelgeschichte (1, 13). Nach der bei Eusebius (H. E. 3, 1) verzeichneten Nachricht des Origenes hat er das Evangelium in Parthien verkündet, worunter die Länder zwischen dem Euphrat und Indus zu verstehen sind. Hier bekundet Thomas große Liebe und Anhänglichkeit an Jesum, denn er ist bereit, mit ihm zu sterben; zugleich zeigt er aber durch seine Worte, daß er Jesu früheren Ausspruch (V. 9. 10) noch nicht erfaßt hatte.

V. 17. Ueber den Aufbruch von Peräa und über die Reise nach Bethanien erfahren wir nichts; der Evangelist berichtet nur die Ankunft Jesu in Bethanien und die Ereignisse daselbst. „Als nun Jesus kam, fand er ihn bereits vier Tage im Grabe.“ Zu ἔχειν ἐν . . als Bezeichnung des Zustandes, in welchem sich Jemand befindet, cf. 5, 5. Wie konnte Lazarus bei der Ankunft Jesu bereits vier Tage im Grabe liegen? oder wann starb er und wann wurde er begraben? Gewöhnlich nimmt man an, daß Lazarus an demselben Tage starb, an welchem die Boten zu Jesus kamen, und zwar darf man aus V. 4 mit größter Wahrscheinlichkeit folgern, daß der Tod eintrat, während sich die Boten zur Rückreise anschickten, oder auf derselben begriffen waren. Da bei den Juden das Begräbniß gleich oder bald nach dem Tode erfolgte (cf. Act. 5, 6), so müssen wir annehmen, daß Lazarus noch am selben Tage, an welchem Jesus die Nachricht von seiner Erkrankung erhielt, oder sicher am darauffolgenden Tage begraben ward. In beiden Fällen

konnte Lazarus bei der Ankunft Jesu bereits vier Tage im Grabe liegen, da der Herr nach der Meldung von der Erkrankung seines Freundes noch zwei Tage in Peräa verweilte, und auf der Reise nach dem von seinem Aufenthaltsorte neun bis zehn Stunden entfernten Bethanien entweder einen Tag oder auch einen Theil des zweiten Tages zubrachte. Die Beerdigung am Tage nach dem Tode, und eine Reise Jesu von zwei Tagen nimmt auch Maldonat an, während Toletus den Tag, an welchem die Boten bei Jesus ankamen, mitzählt.

V. 18. Zum Verständnisse der in V. 19 enthaltenen Mittheilung macht Johannes eine geographische Bemerkung: „Es war aber Bethanien nahe bei Jerusalem, etwa fünfzehn Stadien davon." Das Imperfektum ἦν (erat) ist daraus zu erklären, daß der Evangelist hier ein Ereigniß erzählt, welches zur Zeit der Abfassung des Evangeliums der Vergangenheit angehörte; es darf also daraus nicht gefolgert werden, daß Bethanien damals, als Johannes schrieb, nicht mehr existirte. Die Präpos. ἀπό ist mit dem Längenmaße selbst, statt mit dem Orte, von welchem an die Entfernung gemessen wird, verbunden. Cf. Winer, p. 518. Stadium ist ein griechisches, seit Alexander dem Großen auch im Oriente gebräuchliches Längenmaß; 40 Stadien sind eine geographische Meile, also 15 Stadien = $^3/_4$ Stunden.

V. 19. „Und Viele von den Juden waren gekommen zur Martha und Maria, um sie zu trösten wegen des Bruders." Unter Ἰουδαῖοι sind hier Bewohner Jerusalems zu verstehen. Mit Lachm., Treg., Westcott-Hort ist nach den bedeutendsten griechischen Zeugen (ℵBCLX) und der Itala und Vulgata die Leseart πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριάμ (= ad Martham et Mariam) festzuhalten und nicht mit Tischend. πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν ... Da οἱ περί τινα gewöhnlich Jem. Begleitung oder Umgebung bezeichnet, so erklären manche Exegeten: sie kamen zu Martha und Maria sammt ihren Dienerinnen, d. h. die von ihrer Dienerschaft umgeben waren (cf. Act. 13, 13), während nach Anderen der ganze Ausdruck einfache Umschreibung ist für: zur Martha und Maria (cf. Grimm zu περί.). Die Zeit der Trauer über den Tod eines Verwandten dauerte bei den Juden gewöhnlich sieben Tage (cf. Genes. 50, 10. 1 Kön. 31, 13. Eccli. 22, 13). Cf. Haneberg, R. A. S. 500—507.

V. 20. „Martha nun, wie sie hörte, daß Jesus komme, ging ihm entgegen; Maria aber saß im Hause." Martha als die geschäftige Hausfrau (cf. Luc. 10, 40) erfährt zuerst das Herannahen Jesu, und

sofort eilt sie ihm entgegen, ohne ihrer Schwester Mittheilung zu machen. Der Schmerz über den Verlust des Bruders, und die, wenn auch geringe Hoffnung, denselben wieder zu erhalten, beschleunigten ihre Schritte, damit sie möglichst schnell zum geliebten Freunde komme. Das Liegen oder Sitzen auf der Erde war bei den Juden ein Zeichen der Trauer (cf. 2 Kön. 12, 16. 13, 31. Job 2, 8).

V. 21. 22. Anrede Martha's: „Es sprach nun Martha zu Jesus: Herr, wenn du hier gewesen wärest, so würde mein Bruder nicht gestorben sein. (Aber) auch jetzt weiß ich, daß, um was etwa du Gott bitten wirst, dir Gott geben wird.“ Nach den griechischen Exegeten liegt in den Worten Martha's (V. 21) ein milder Tadel gegen Jesum, weil er nicht sogleich gekommen sei; damit steht aber im Widerspruche die Thatsache, daß Jesus zu spät gekommen wäre, wenn er auch sofort bei dem Eintreffen der Nachricht von der Erkrankung des Lazarus abgereist wäre, sowie die weitere Rede Martha's. Dieselben sind vielmehr aufzufassen als Klage über die Abwesenheit Jesu, hervorgegangen aus dem festen Glauben an seine Macht, helfen zu können und an die Bereitwilligkeit, helfen zu wollen: quia scio, te tam potentem, ut mortem arcere possis; scio pariter, te ipsius et nostri adeo amantem, ut eum mori non permisisses. Corn. a Lap. Auch läßt sich aus der Rede Martha's nicht mit Sicherheit folgern, daß sie bisher nur glaubte, Jesus „könne“ bloß in der Anwesenheit helfen. An die Stelle der Klage tritt aber sofort das Bekenntniß des festen Glaubens an die Macht Jesu, welchen auch der so herbe Verlust nicht zu erschüttern vermochte. Die Worte in V. 22 lauten zwar allgemein, sind aber nicht bloß als Bekenntniß festen Glaubens und als Ausdruck voller Ergebung in den Rathschluß Gottes (Schegg), sondern auch, wie die älteren Exegeten und die neueren in der Mehrzahl erklären, als indirecte Bitte oder wenigstens als leise Hoffnung der Wiedererweckung des Lazarus zu fassen, rogat eum, ut Lazarum suscitet, sed tacite et cum modestia humilique voluntatis suae in Christum subjectione. Corn. a Lap. Im V. 22 ist ἀλλά (Rec., Vulg. = sed) mit Tischend. (8. Ausg.), Tregell., Westcott-Hort nach ℵBC zu streichen.

V. 23. Antwort Jesu: „Jesus sprach zu ihr: Auferstehen wird dein Bruder.“ ἀναστήσεται = er wird auferstehen, nämlich von den Todten; das Verbum ist mit Nachdruck vorangesetzt. Das Futurum Medii von ἀνίστημι kommt ohne Näherbestimmung öfters in dieser Bedeutung vor (cf. Matth. 12, 41. 20, 19, Marc. 10, 34, Luc. 11,

32. 18, 33), und wird gebraucht entweder von der Auferstehung Jesu aus dem Grabe, oder der Menschen am letzten Tage. Jesus bedient sich eines doppelsinnigen Ausdruckes, und zugleich sagt er nicht, daß er selbst der Urheber der in Aussicht gestellten Auferstehung sein werde, um den Glauben der Martha zu prüfen und um allmälig auf das folgende Wunder vorzubereiten.

V. 24. „Martha spricht zu ihm: Ich weiß, daß er auferstehen wird bei der Auferstehung am letzten Tage." Da Jesus sich eines doppelsinnigen Wortes bedient hatte, da er ferner nur von einer „Auferstehung" des Lazarus, und nicht von einer Auferweckung desselben durch ihn selbst gesprochen hatte, so wagt Martha nicht, Jesu Wort als eine Erfüllung ihrer indirecten Bitte zu fassen. Dafür legt sie ein entschiedenes Bekenntniß ihres Glaubens an die allgemeine Auferstehung ab. Die Ansicht älterer Exegeten (Mald., Corn. a Lap.), daß Martha Jesum durch ihr Glaubensbekenntniß veranlassen wollte, sich bestimmter rücksichtlich des Lazarus auszusprechen, ist nicht geradehin als grundlos zu bezeichnen. Aber es geht nicht an, aus der Aeußerung der Martha den Schluß zu ziehen, daß sie an eine Auferweckung ihres Bruders gar nicht gedacht habe. ἀνάστασις kommt sowohl allein als auch in Verbindung mit ἐκ νεκρῶν zur Bezeichnung der Auferstehung von den Todten vor. Die Worte Martha's bezeugen den Glauben der Juden an die Auferstehung (cf. Job 19, 25. 2 Macc. 12, 46. Act. 23, 8).

V. 25. 26. „Jesus sprach zu ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, wenn er auch gestorben ist; und Jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit. Glaubst du dies?" ἐγώ (ego) steht nachdrucksvoll und hat gegensätzliche Beziehung zu V. 22; ich, der Sohn Gottes, der Messias. Perficit (Christus) fidem Marthae. Die beiden Substantiva ἀνάστασις und ζωή sind nicht bloß metonymisch gesetzt = ich bin der Urheber der Auferstehung und des Lebens, sondern sie sagen aus, daß Jesus selbst die Auferstehung und das Leben ist, beides somit den Menschen nur durch ihn zu Theil werden könne. Zu ζωή (vita) cf. 1, 4. 5, 26. Christus ist die Auferstehung, weil er siegreich aus dem Grabe hervorgegangen ist und nicht mehr in den Tod zurückkehrt (Röm. 6, 9); er ist der Urheber der Auferstehung der Menschen, weil er nicht bloß den Tod besiegt hat (1 Cor. 15, 55), sondern weil in und mit Christo, als dem Haupte, die Glieder bereits auferstanden sind (cf. Act. 4, 2. 17, 18), und diese Auferstehung sich nur an den

einzelnen Gläubigen zu realisiren hat. Mit Christo sind die Gläubigen durch Glaube und Taufe zunächst auferstanden vom Tode der Sünde zum höheren Leben der Seele (cf. Röm. 6, 2 ff.); zugleich mit dieser geistigen Auferstehung ist aber auch der Keim des Verklärungsleibes in den Wiedergeborenen gelegt worden, welcher, genährt durch die Eucharistie (cf. die Erklärung zu 6, 53. 54 [Vulg. 54. 55]), bei der allgemeinen Auferstehung zur vollen Entfaltung gelangen wird. Treffend sind resurrectio und vita mit einander verbunden, denn mit der geistigen Auferstehung vom Sündentode ist das neue Leben der Seele gegeben, und mit der leiblichen Auferstehung der Gläubigen wird das neue Leben des Leibes gegeben werden (cf. 5, 24 ff.) Subjective Bedingung zur Erlangung dieser Heilsgüter ist der gläubige Anschluß an Jesum, denn der Mensch muß durch den Glauben ein Glied am Leibe Jesu werden, um seiner Auferstehung und seines Lebens theilhaftig zu werden. ζήσεται (vivet) = er wird im Besitze jenes neuen Lebens verbleiben, dessen Urheber Christus ist. Jesus versichert der über den Tod ihres Bruders trauernden Martha, daß der leibliche Tod (= etiamsi mortuus fuerit) das Gnadenleben der Seele nicht zu alteriren vermöge. Im Verse 26 steht ζῆν (vivere) im Gegensatze zu ἀποθνήσκειν (V. 25) und bezeichnet das leibliche Leben. Der Nachdruck liegt auf „in aeternum“: auch der Gläubige ist dem leiblichen Tode unterworfen, aber derselbe ist nicht ein Tod für die „Ewigkeit“, sondern nur ein nothwendiger Durchgangspunkt, um zum ewigen verklärten Leibesleben zu gelangen. Quod interim morimur, ad immortalitatem morte transgredimur; nec potest vita aeterna succedere, nisi hinc contigerit exire; non est exitus iste, sed transitus, et temporali itinere decurso ad aeterna transgressus. Cyprian de mortalitate.

V. 27. Auf die Frage: glaubst du dies? antwortet Martha mit dem entschiedenen Glaubensbekenntnisse: „Ja, Herr! ich habe geglaubt, daß du bist der Christus, der Sohn (des lebendigen) Gottes, der in die Welt kommt.“ Zum Präteritum πεπίστευκα = ich habe geglaubt und glaube, cf. 6, 69 (Vulg. 70). Zu ὁ Χριστός cf. 1, 17. Ueber das Verhältniß der Bezeichnungen „Christus“ und „Sohn Gottes“ zu einander cf. 1, 34. Zu ὁ ἐρχόμενος = der kommen soll, der Kommende, als Benennung des Messias, cf. Matth. 11, 3. Martha glaubte also nicht erst jetzt, sondern schon früher, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes sei. Die Annahme einiger Exegeten (Chrys., Theophyl., Euthym., Toletus, theilweise Bisping), daß das Glaubensbekenntniß Martha’s

als eine ausweichende Antwort auf Jesu Frage zu nehmen sei, ist unbegründet, da der Glaube an Jesu Gottessohnschaft auch den Glauben involvirt, daß er die Auferstehung und das Leben sei. Die Vulgata hat filius Dei vivi; allein vivi, welches im griechischen Texte fehlt, ist wohl aus Matth. 16, 16 herübergenommen.

V. 28. 29. „Und nachdem sie dieses gesagt hatte, ging sie hinweg und rief Maria, ihre Schwester, heimlich sagend: Der Meister ist da und ruft dich. Sobald jene es gehört hat, steht sie schnell auf und kommt zu ihm.“ τοῦτο εἰποῦσα = nachdem sie dieses Glaubensbekenntniß abgelegt hatte. Der Plural ταῦτα (Rec., Vulg.) ist weniger verbürgt, als der Singular. λάθρα (eigentlich ist λάθρᾳ zu schreiben, cf. Karl Schenkl, griechisch-deutsches Schulwörterbuch; so auch Westcott-Hort) = heimlich, unvermerkt, so daß es nämlich die Anwesenden nicht merkten. So verfährt Martha, um die Anwesenheit Jesu nicht sofort den Juden bekannt zu machen, unter denen sich Feinde desselben befanden. ὁ διδάσκαλος (= der Meister) als Bezeichnung Jesu entspricht dem Hebr. רַבִּי (cf. 1, 39), mit welchem Ehrennamen die jüdischen Gesetzeslehrer angeredet wurden. φωνεῖ σε = er ruft dich; nachträglich erfahren wir erst, daß Martha vom Herrn den Auftrag erhielt, die Maria herbeizurufen. Theophylakt gibt auch eine andere Erklärung: adventum Christi vocis loco habebat (scl. Martha). Das Verhalten Maria's bei der Nachricht von der Ankunft bekundet Liebe zum Herrn und Verlangen, sogleich mit ihm zusammenzukommen. Statt λάθρᾳ εἰποῦσα haben Tregell., Westcott-Hort nach BC εἴπασα aufgenommen, von der jonisch. Participialform εἴπας.

V. 30. Erklärende Bemerkung des Evangelisten: „Denn noch nicht war Jesus in den Flecken gekommen, sondern er war noch an dem Orte, wo Martha ihm begegnet war.“ Wahrscheinlich war der Ort der Begegnung ganz nahe am Grabe des Lazarus. Statt γάρ = enim (so D., Ital., Vulg.) hat der griechische Text δέ = aber. Ferner ist ἔτι (= adhuc) nach ℵBC festzuhalten (gegen Tischend.).

V. 31. „Da nun die Juden, die mit ihr im Hause waren, und sie trösteten, sahen, daß Maria schnell aufstand und hinausging, so folgten sie ihr, indem sie sagten (meinten): Sie geht zum Grabe, um dort zu weinen.“ Während der Trauerzeit kamen Bekannte, um ihr Beileid zu bezeugen, und während derselben Zeit wurden auch die Gräber Verstorbener von den Zurückgebliebenen besucht. Der Evangelist

erzählt die einzelnen Umstände darum so genau, um zu zeigen, wie Gott es fügte, daß so viele Juden dem Wunder als Zeugen beiwohnten, obgleich Jesus von seiner Seite alles vermied, was den Schein haben konnte, als wollte er Aufsehen erregen. Nach ℵBCD haben Tischend. (8. Ausg.), Tregell., Westcott-Hort δόξαντες aufgenommen, statt λέγοντες (Rec., Vulg., Lachm., Tischend. in den früheren Ausgaben).

V. 32. „Als nun Maria dorthin kam, wo Jesus war, und ihn erblickte, fiel sie ihm zu Füßen und sprach zu ihm: Herr, wenn du da gewesen wärest, würde mein Bruder nicht gestorben sein." Maria bekundet zuerst ihre innige Liebe und Verehrung durch die That, dann bekennt sie mit denselben Worten wie ihre Schwester den festen Glauben an Jesu Macht und Bereitwilligkeit zu helfen.

V. 33. „Als nun Jesus sah, wie sie weinte und die Juden weinten, welche mit ihr kamen, erschauerte er im Geiste und erschütterte sich." Thränen ersticken in Maria die Sprache, aber diese Thränen wirken auf die Umgebung und Jesum mehr als Worte. ἐμβριμάομαι (Verb. simpl βριμόομαι, von βρέμω) bezeichnet allgemein „darein schnauben", dann metaphorisch „Zorn oder Unwillen äußern", endlich wird es wie hier zur Bezeichnung einer heftigen Gemüthsbewegung überhaupt gebraucht = erschauern. τῷ πνεύματι ist Dativ der Beziehung und wird näher erklärt durch ἐν ἑαυτῷ in V. 38: Jesus erschauerte in seinem Geiste, d. h. in seinem Inneren. Die Worte ἐτάραξεν ἑαυτόν = er erschütterte sich, stehen mit den vorigen parallel und drücken aus, daß Jesu tiefe Gemüthsbewegung sich auch äußerlich durch heftige Erschütterung des Leibes kund gegeben habe. Der Context deutet hinlänglich den Grund dieser mächtigen Erregung Jesu an: es war tiefes Mitleid mit dem Schmerze der Anwesenden über den Tod des Lazarus. Als Mensch ist Jesus aller rein menschlichen Gefühle fähig, doch stehen diese bei ihm völlig unter der Herrschaft des Geistes und nicht umgekehrt, wie dies bei Menschen häufig stattfindet. Eine solche Unterordnung finden ältere Exegeten (August., Corn. a Lap. u. A.) auch hier im reflexiven ἑαυτόν (= seipsum) angedeutet: turbavit seipsum und nicht: turbatus est. Aeltere und auch neuere Exegeten halten ἐμβριμᾶσθαι in der Bedeutung „zürnen" fest und erklären verschieden: Jesus sei erzürnt gewesen über den Affect des Mitleides, der ihn ergriffen habe, und habe denselben mit seinem „Geiste", d. h. mit seiner göttlichen Macht zurückgedrängt (so die griechischen Erklärer: infremit in afflictionem spiritu, hoc est, increpat per spiritum confusionem et

cohibet illam. Theophyl.); oder er sei ergrimmt gewesen über den Tod und seinen Urheber, den Teufel (August., Beda u. A.).

V. 34. „Und er sprach: Wo habet ihr ihn hingelegt? Sie sagen zu ihm: Herr, komm' und siehe.“ Durch die Frage nach der Grabstätte bekundet Jesus nicht bloß seine Theilnahme, sondern er deutet dadurch sein Vorhaben, den Lazarus zu erwecken, an, und lenkt zugleich die Aufmerksamkeit der Anwesenden auf das sich vorbereitende Ereigniß.

V. 35. „Es weinte Jesus.“ Wie aus V. 38 ersichtlich ist, weinte Jesus nicht erst am Grabe, sondern schon auf dem Wege zu demselben. Das Verb. δακρύειν (lacrimari) kommt im N. T. nur hier vor; im Hebräerbriefe wird vom Weinen Christi am Kreuze das entsprechende Substantivum (τὸ δάκρυ oder δάκρυον) gebraucht, und an der dritten Stelle, in der des Weinens Jesu in der Schrift Erwähnung geschieht (Luc. 19, 41), wird κλαίειν gebraucht. Grund des Weinens Jesu ist hier nicht das durch die Sünde bewirkte Elend der Menschheit, noch auch der Unglaube der Juden, sondern Trauer über den Tod des geliebten Freundes: ut significaret dolorem conceptum ex eius morte et suum in eum amorem. Corn. a Lap. Nach dem Beispiele Christi darf der Christ trauern über den Verlust von Verwandten oder Freunden, aber die christliche Trauer ist gemildert durch die Hoffnung des Wiedersehens (cf. 1 Thess. 4, 12).

V. 36. 37. „Es sprachen nun die Juden: Siehe, wie er ihn liebte. Einige aber von ihnen sprachen: Konnte nicht dieser, welcher die Augen des Blinden öffnete, bewirken, daß auch dieser nicht stürbe?“ Nach vielen Exegeten (Chrys., Euthym., Theophyl., Mald., Bisping u. A.) sind die τινές (quidam) feindselige Juden und ist ihre Rede ein Hohn über Jesum, daß er den jetzt beweinten Lazarus nicht vom Tode zu bewahren vermocht habe. Zugleich soll im höhnenden Hervorheben der Ohnmacht Jesu gegen den kranken Freund auch ein Ausdruck des Zweifels an dem Wunder der Blindenheilung liegen. Dagegen nehmen andere Erklärer (Reischl, Han. Schegg, Keil) mit größerer Wahrscheinlichkeit an, daß die Worte der τινές nicht als Aeußerung geradezu böswilliger Gesinnung, sondern als Ausdruck des Befremdens oder Mitleides zu fassen seien, daß Jesus den Lazarus nicht vor dem Tode bewahrt habe. Sie beurtheilen Jesu Verhalten lediglich nach dem Gesichtspunkte des Liebesverhältnisses zwischen ihm und Lazarus, während in Wirklichkeit die Verherrlichung Gottes und seines Sohnes der maßgebende Grund für dasselbe war. In diesem Sinne sagt Augustinus:

qui noluit facere, ut non moreretur, plus est, quod facturus est, ut mortuus suscitetur. Warum berufen sich die Redenden nicht auf die von den Synoptikern erzählten Todtenerweckungen? Weil es sich ihnen nicht um die Erweckung des bereits begrabenen Lazarus handelte, sondern nur um die Bewahrung desselben vor dem Tode, oder weil sie vielleicht von diesen in Galiläa gewirkten Wundern nichts wußten.

V. 38. „Jesus kommt nun, wieder in sich erschauernd, zum Grabe. Es war aber eine Höhle, und ein Stein lag davor.“ Zu ἐμβριμᾶσθαι cf. V. 33. σπήλαιον = Höhle, d. h. Grabhöhle. Die Gräber der Juden waren entweder senkrecht in die Erde gegraben (Senkgräber), oder, was häufiger der Fall war, sie bestanden aus horizontal in Felsen ausgehauenen Grabkammern. Ueber die Construction derselben cf. Haneberg, R. A. d. B. S. 497—500. ἐπίκειμαι mit ἐπί cum dativo kann heißen „darauf liegen“ (so hat es die Vulg. gefaßt = superpositus), oder „daran-, davorliegen“; die letzte Bedeutung ist, wie das Folgende lehrt, vorzuziehen.

V. 39. „Jesus spricht: Hebet den Stein hinweg. Die Schwester des Verstorbenen, Martha, spricht zu ihm: Herr, er riecht schon, denn er ist ein Viertägiger.“ Der Stein, mit welchem die Oeffnung des Grabes verdeckt war, sollte entfernt werden, damit die Anwesenden sich durch den Augenschein vom Tode des Lazarus überzeugen konnten, und damit der Erweckte aus dem Grabe hervorgehen konnte, denn Jesu Macht tritt nur dort ein, wo menschliche Kraft nicht ausreicht. ὄζειν (foetere) ist vom Verwesungsgeruche zu verstehen. Wie der Begründungssatz andeutet, spricht Martha eine Vermuthung aus, da bei Leichen wenigstens am vierten Tage die Verwesung zu beginnen pflegt. τεταρταῖος = quatriduanus (oder wie Neuere schreiben, quadriduanus, cf. Klotz, Handwörterbuch der lateinischen Sprache, zu quad(t)riduum) = er ist ein Viertägiger (nämlich in seinem gegenwärtigen Zustande), d. h. er befindet sich schon vier Tage im Grabe (cf. V. 17). Wie aus der Rede Marthas und aus der Rüge Jesu sich ergibt, erwartete sie gar nicht mehr die Erweckung ihres Bruders, sondern sie meinte nur, Jesus wolle die Leiche desselben nochmals sehen. Die Antwort auf die Frage, wie die gegenwärtige Hoffnungslosigkeit der Martha mit ihrer soeben bekundeten Glaubensfestigkeit vereinbar sei, zumal Jesus sein Vorhaben, den Lazarus zu erwecken, wenigstens indirect angedeutet hatte, legt der Evangelist durch die nachdrucksvolle Bemerkung nahe, Martha sei „die

Schwester des Verstorbenen" gewesen. Der natürliche Schauer vor dem Gedanken, den ganz entstellten geliebten Bruder ansehen zu müssen, drängt bei Martha alle anderen Gefühle und Gedanken momentan zurück. Analog ist das Verhalten der Jünger bei der Nachricht von der Auferstehung Jesu, die doch wiederholt ganz direct voraus verkündet worden war (cf. Marc. 16, 11. 13).

V. 40. „Jesus spricht zu ihr: Habe ich nicht dir gesagt, daß du, wenn du glaubst, die Herrlichkeit Gottes sehen wirst?" Mit εἶπον (dixi) verweiset Jesus auf einen früheren Ausspruch, und zwar nicht auf einen solchen, welchen der Evangelist nicht berichtet hat (Euthym.), noch auch auf die den Gesandten (cf. V. 4) ertheilte Antwort (Chrys., Theophyl.), sondern auf die früheren Worte an Martha (cf. V. 23. 25). Die dort in Aussicht gestellte Auferweckung des Lazarus nennt jetzt Jesus mit Rücksicht auf die Antwort an die Gesandten eine Offenbarung der Herrlichkeit Gottes (cf. die Erklärung zu V. 4).

V. 41. 42. „Sie nahmen nun den Stein hinweg. Jesus aber erhob seine Augen zum Himmel und sprach: Vater, ich danke dir, daß du mich erhöret hast. Ich aber wußte, daß du mich immer erhörest; aber um des umstehenden Volkes willen habe ich es gesagt, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast." Entsprechend dem feierlichen Momente spricht der Heiland das folgende Dankgebet, dem keine Bitte vorangeht, mit zum Himmel gerichteten Blicken, um schon durch seine Haltung anzudeuten, daß hier himmlische, göttliche Macht wirksam sei. Jesus dankt: „weil du mich erhört hast"; er weiß, daß sein Vorhaben, den Lazarus zu erwecken, dem heiligen Willen Gottes gemäß ist, daß der Vater das messianische Werk dieser Todtenerweckung will: darin besteht die Erhörung des Sohnes und dafür dankt er. — Um aber einer falschen Auffassung seines Dankgebetes vorzubeugen, charakterisirt Jesus sein Verhältniß zum Vater und spricht den Zweck seines Gebetes aus. ἐγὼ ᾔδειν = ich für meine Person wußte (nämlich damals, als ich das Dankgebet sprach) . . . Der Nachdruck liegt auf πάντοτε (semper): auf Grund seines gottmenschlichen Bewußtseins wußte (und weiß) Jesus, daß der Vater ihn „immer" erhört, weil Beider Wollen und Thun wegen der Wesenseinheit immer Eins ist, und weil Jesus auch als Mensch immer den Willen des Vaters thut. Das Gebet hatte nicht den Zweck, die Uebereinstimmung (Erhörung) zwischen Vater und Sohn zu constatiren, sondern die Anwesenden zu belehren, daß Jesus nach dem Willen Gottes mit göttlicher Macht die Erweckung vornehme; es

sollte die Anwesenden im Glauben bestärken, daß Jesus der Gesandte, der Sohn Gottes sei (cf. 5, 36), welchem die Ausführung des Willens Gottes auf Erden obliege (cf. 6, 38. 39). — Die Recepta hat in V. 41 nach λίθον den sehr schwach bezeugten Zusatz οὗ ἦν ὁ τεθνηκὼς κείμενος.

V. 43. Nachdem Jesus sowohl die Martha als die Anwesenden über die Bedeutung und den Zweck der Todtenerweckung belehrt hat, wirkt er nun dieses Wunder: „Und nachdem er dieses gesprochen hatte, rief er mit lauter Stimme: Lazarus, komm' heraus." Die „laute Stimme" ist sinnenfälliger Ausdruck der dem göttlichen Worte Jesu innewohnenden Wundermacht (cf. Matth. 8, 8). Die alten Exegeten (Chrys., Ambros. u. A.) finden in diesem Rufe vorgebildet den am Weltende durch das Universum dringenden Auferstehungsruf.

V. 44. Wirkung der Stimme Jesu: „Und heraus kam der Verstorbene, umwunden an Händen und Füßen mit Binden, und um sein Gesicht war ein Schweißtuch gewunden. Jesus sprach zu ihnen: Bindet ihn los und lasset ihn gehen." Dem Machtworte Jesu δεῦρο ἔξω (= egredere) folgt sofort die Wirkung, denn Lazarus kehrt nicht bloß zum Leben zurück, sondern kommt auch aus dem Grabe hervor. ὁ τεθνηκώς = der (früher) Verstorbene und (jetzt) Lebende. ἡ κειρία bezeichnet allgemein Band, Binde (fascia), besonders Bettgurt, dann auch die Binde, mit welcher man den Todten umwickelte. Das latein. instita bezeichnet den Saum des Kleides, dann Gurt, Binde. σουδάριον ist ein nach dem Latein. (sudarium) gebildetes Wort = Schweißtuch. Es ist nicht nöthig, das Herausgehen mit „gebundenen" Füßen als ein weiteres Wunder zu nehmen, da die Annahme nicht ausgeschlossen ist, die Binden seien sehr locker gewesen, und hätten eine natürliche Bewegung nicht gehindert. αὐτόν nach ἄφετε fehlt in der Vulg., ist aber hinreichend bezeugt.

V. 45. 46. Vom V. 45 an erzählt der Evangelist die Folgen des Wunders: „Viele nun von den Juden, die zu Maria gekommen waren und gesehen hatten, was er that, glaubten an ihn. Einige von ihnen aber gingen zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus gethan hatte." Die Bemerkung οἱ ἐλθόντες . . . καὶ θεασάμενοι . . . (qui venerant . . . et viderant) setzt der Evangelist bei, um auszudrücken, daß er hier nur jene „Juden" meine, welche zu Maria zum Besuche gekommen waren, und eben dadurch auch Augenzeugen des Wunders wurden. Die Mehrzahl derselben glaubte an Jesum, Einige aber brachten die Kunde vom Ereignisse zu den Pharisäern. Aus dem gegensätzlichen

δέ, sowie aus dem Umstande, daß die Kunde gerade den erklärten Feinden Jesu gebracht wurde, muß man mit der großen Mehrzahl der Exegeten schließen, daß diese τινές trotz des Wunders ungläubig blieben und daß ihrer Handlungsweise ein feindseliges Motiv zu Grunde lag. Auch dem größten Wunder gegenüber bleibt der Mensch ungläubig, wenn er keine innere Empfänglichkeit für den Glauben hat.

V. 47. 48. „Die Hohenpriester und Pharisäer versammelten nun das Synedrium und sagten: Was thun wir, da dieser Mensch da viele Zeichen thut?“ Zu οἱ ἀρχιερεῖς und zu συνέδριον cf. 7, 32. Die Hohenpriester und Pharisäer legen dem Synedrium die Frage τί ποιοῦμεν (= quid facimus) zur Berathung und Schlußfassung vor. Durch den Indicativ ποιοῦμεν statt des Conjunct., welcher sich in sehr wenig Handschriften findet, wird ausgedrückt, daß zweifellos gegen Jesum vorgegangen werden müsse, fraglich sei nur, welche Maßregel (= τί, quid) man gegen ihn zu ergreifen habe. Cf. Winer, p. 267. Die Nothwendigkeit des Einschreitens begründen sie mit der Thatsache, daß Jesus viele Wunder wirke. Die Synedristen, welche von ihren Berichterstattern wohl genau informirt wurden, wagen es nicht, das Wunder in Bethanien in Abrede zu stellen, sondern sie constatiren überhaupt sein Wunderwirken. Demungeachtet haben sie für den Wunderthäter nur Haß und Verachtung = hic homo (cf. 5, 12. 7, 11). — Schließlich warnen sie vor Unthätigkeit gegen Jesus unter Hinweis auf die traurigen Folgen derselben: „Wenn wir ihn so gehen lassen, so werden Alle an ihn glauben, und es werden die Römer kommen, und sie werden nehmen unsere Stätte und das Volk.“ Zu ἐὰν ἀφῶμεν οὕτως (= si permittimus sic) ist ποιοῦντα zu ergänzen = wenn wir ihn so fortwirken lassen, wie er nämlich bisher gewirkt hat, d. h. wenn wir seine Wunderthätigkeit nicht behindern. Die Synedristen selbst bezeugen, daß sich Jesus durch seine Werke den Juden als Messias legitimirt habe, aber statt zu glauben, sinnen sie, diese Thätigkeit mit Gewalt zu verhindern. τόπος bedeutet allgemein Platz, Ort (locus), und kann sowohl eine Stadt als ein Land bezeichnen. Vom jüdischen Tempel wird der Ausdruck in der Schrift nur in Verbindung mit ἅγιος gebraucht (cf. Jes. 60, 13, Matth. 24, 15). Hier dürfte die Bedeutung von „Land“ vorzuziehen sein: sie werden Land und Leute hinwegnehmen, nämlich um sie völlig in ihre Gewalt zu bringen. Es fordere somit das Staatswohl ein Einschreiten gegen Jesum.

V. 49. 50. Jetzt erhebt sich im Synedrium Kaiphas und bezeichnet die Tödtung Jesu als die allein zum Ziele führende Maßregel: „Einer aber unter ihnen, Kaiphas, welcher Hoherpriester jenes Jahres war, sprach zu ihnen: Ihr wisset gar nichts, noch auch bedenket ihr, daß es euch frommt, daß Ein Mensch sterbe für das Volk und nicht die ganze Nation untergehe." Die griechischen Handschriften und auch zwei Vulgata-Handschriften haben Καϊάφας, die Itala und Vulgata aber Caiphas. Der volle Name dieses Hohenpriesters lautete Josephus Kaiphas, und zwar war Josephus der Eigen- und Kaiphas der Beiname (cf. Antt. XVIII. 2); er war ein Schwiegersohn des Annas (cf. Joh. 18, 13). Er wurde unter dem Procurator Valerius Gratus (15—26 n. Chr.) um das Jahr 18 n. Chr. Hoherpriester (Antt. XVIII. 2), und da er erst durch den Statthalter Vitellius (35—39 n. Chr.) um das Jahr 36 oder 37 abgesetzt wurde, so bekleidete er die Würde eines Hohenpriesters etwa 18 Jahre (cf. Haneberg, R. A. d. B., S. 523 und Schürer, N. T. Zeitgeschichte, S. 419). Durch die Bemerkung anni illius, welche sich im Evangelium noch zweimal findet (V. 51 und 18, 13), will der Verfasser weder sagen, daß Kaiphas nur Ein Jahr seine Würde bekleidet habe, noch daß die Hohenpriester überhaupt jährlich wechselten, sondern er will damit nur sagen, daß Kaiphas gerade in jenem denkwürdigen Jahre Hoherpriester war. Darum motivirt auch Johannes die Rede des Kaiphas, welche sich zu einer Prophetie über die Bedeutung des sühnenden Leidens Jesu gestaltete, mit der hierarchischen Stellung des Redners. Im hochmüthigen Hierarchentone wirft Kaiphas den Synedristen Unwissenheit und Unfähigkeit vor, für das Wohl des Volkes die einzig richtige Maßregel zu ergreifen.

V. 51. 52. Dem Ausspruche des Kaiphas fügt der Evangelist folgende Bemerkung bei: „Dieses aber sagte er nicht aus sich, sondern als Hoherpriester jenes Jahres weissagte er, daß Jesus sterben werde für das Volk, und nicht allein für das Volk, sondern damit er auch die zerstreuten Kinder Gottes zusammenbringe in Eins." τοῦτο = dieses, d. h. den Ausspruch über den Tod Jesu. προφητεύειν steht im Gegensatze zu „aus sich selbst reden" (cf. 7, 18) und ist im engeren Sinne zu fassen: durch göttliche Anregung und Eingebung sprechen, Künftiges ankündigen. Diese Fassung wird auch gefordert durch den Inhalt der von Kaiphas gesprochenen Worte. Die prophetische Erleuchtung desselben bestand aber darin, daß, als er im Synedrium die Nothwendigkeit, Jesum zu tödten, betonte, der göttliche Geist es bewirkte, daß Kaiphas

seine Anschauung in Worte faßte, welche eine Prophetie auf das sühnende Leiden und Sterben Jesu waren. Gut Maldonat: hoc ergo, quatenus vaticinium erat Christi pro peccatis populi morituri, a seipso non dixit, i. e. non proprio atque humano, sed divino dixit spiritu. Kaiphas sagte, Jesus solle sterben ὑπὲρ τοῦ λαοῦ = zum Nutzen, zum Heile des Volkes; daß aber dieses Sterben als ein stellvertretendes zu fassen sei, ergibt sich aus den folgenden Worten: „und (damit) nicht das ganze Volk zu Grunde gehe.“ Christi Tod sollte also dem Volke zum Heile gereichen, und dieses Heil sollte bestehen in der Errettung aus dem (ewigen) Verderben (= μὴ ἀπόληται, cf. 3, 16). Daß aber dieser Gedanke auf göttliche Eingebung zurückzuführen sei, ergibt sich aus Folgendem. Nach der Ansicht der Synedristen (cf. V. 48) führte Jesu Wirken zum Verderben. Hätte nun Kaiphas gleich den anderen Synedristen bloß nach seiner rein menschlichen Einsicht gesprochen, so würde er nur den negativen Zweck des Todes Jesu (Abwendung der angeblich drohenden Gefahr) betont haben; da er sich aber einer Ausdrucksweise bediente, welche die der jüdischen Vorstellung fremde Wahrheit enthält, daß Jesu Tod dem Volke positiv zum Heile gereichen sollte, so liegt darin ein Beweis, daß er in Folge göttlicher Erleuchtung sprach. τὸ ἔθνος als Bezeichnung des jüdischen Volkes kommt nur noch bei Lucas (Evang. 7, 5. 23, 2. Act. 10, 12 . . .) vor. Gerade in seiner Eigenschaft als Hoherpriester prophezeite Kaiphas, weil er als Repräsentant und als legitimer Vertreter des auserwählten Volkes dazu berufen war, die Bedeutung des Todes Jesu für eben dieses Volk zu verkünden. Und weil er Jesum als Messias der Juden nicht erkannte, oder nicht erkennen wollte, so mußte er nach göttlicher Fügung unbewußt und ohne seinen Willen seine Aufgabe erfüllen. — Aber nicht bloß für die Juden, sondern auch für die Heiden sollte Jesus sterben. Diese werden proleptisch „Kinder Gottes“ genannt (cf. 10, 16); sie sind „zerstreute“ Kinder, weil sie noch ohne Gott, den einigenden Mittelpunkt sind (cf. Ephes. 2, 12). In Zukunft sollen sie „Eins“ werden, denn sie werden durch Christus in die Eine Heerde aufgenommen (cf. 10, 16), sie werden Glieder Eines Körpers, dessen Haupt Christus ist (Ephes. 2, 16).

V. 53. „Von jenem Tage an nun beriethen sie, ihn zu tödten.“ οὖν = ergo, d. h. in Folge der Erklärung des Kaiphas. Mit Lachm., Tischend. (8. Ausg.), Treg., Westcott-Hort ist nach ℵBD ἐβουλεύσαντο zu lesen und nicht συνεβουλεύσαντο (Rec.); Gegenstand der Berathung waren aber nur die Mittel und Wege, Jesum zu tödten.

V. 54. „Jesus nun wandelte nicht mehr öffentlich unter den Juden, sondern ging weg von dort in die Gegend nahe der Wüste, in eine Stadt mit Namen Ephraim, und dort verweilte er mit den Jüngern.“ Der Name der Stadt lautet nach den bedeutendsten Zeugen (ABD . . .) Ἐφραίμ, ℵL haben Ἐφρέμ = Ephrem (Vulg.), die Recepta hat Ἐφραΐμ. Nach Hieronymus lag die Stadt zwanzig römische Meilen (= vier geograph. Meilen) von Jerusalem entfernt, während Eusebius nur eine Entfernung von acht Meilen annimmt. Nach Jos. Flav. (B. J. IV. 9, 9) lag Ephrem unweit des Städtchens Bethel.

V. 55. „Es war aber nahe das Paschafest der Juden, und Viele gingen hinauf nach Jerusalem von der Gegend vor dem Pascha, um sich zu reinigen.“ Zu τὸ πάσχα cf. 2, 13; es war jenes Pascha, an welchem Jesus starb. χώρα wird durch den Artikel näher bestimmt = die Gegend um Ephraim, wo sich Jesus aufhielt; nach Anderen ist die Gegend von Bethanien zu verstehen. Den Zweck dieser Reise vor dem Feste gibt der Evangelist mit ἁγνίζειν ἑαυτούς (= sanctificare seipsos) an. ἁγνίζειν = rein machen, bezeichnet gewöhnlich die äußere, levitische Reinigung durch Vornahme bestimmter religiöser Uebungen (Waschungen, Darbringung von Opfern), und darnach erklären die meisten Exegeten, diese Pilger seien vor dem Paschafeste nach Jerusalem gekommen, um sich von der ihnen anhaftenden levitischen Unreinheit zu befreien, um als Reine das Paschalamm genießen zu dürfen (cf. Num. 9, 6. 10). Da aber ἁγνίζειν einige Male im N. T. auch von der sittlichen Reinigung gebraucht wird (Jac. 4, 8. 1 Petr. 1, 22. 1 Joh. 3, 3), so meinen Andere (z. B. Schegg), diese Leute hätten sich durch specielle Tugendübungen zu einer würdigen Feier des Paschafestes vorbereiten wollen. Die erste Erklärung ist vorzuziehen.

V. 56. 57. „Sie suchten nun Jesum und sprachen untereinander, da sie im Tempel standen: Was meinet ihr (?), daß er auf das Fest nicht kommen wird?“ Gewöhnlich wird hier eine Doppelfrage angenommen (so auch Westcott-Hort; dagegen Tischendorf), so daß vor ὅτι aus dem Vorhergehenden ein δοκεῖτε zu ergänzen wäre: was meinet ihr? (meint ihr), daß . . . Diese Auffassung sei darum nothwendig, weil die Fragesteller vor Beginn der Festzeit noch nicht die Ansicht hätten aussprechen können, daß Jesus gar nicht zum Feste kommen werde. Allein die erklärende Bemerkung des Evangelisten in V. 57: „Es hatten aber die Hohenpriester und die Pharisäer Befehl gegeben, daß wenn Jemand

wisse, wo er sei, er es anzeige, damit sie ihn ergriffen" macht es nicht unwahrscheinlich, daß die Festpilger meinten, Jesus werde zu diesem Pascha gar nicht nach Jerusalem kommen.

Salbung Jesu in Bethanien. 12, 1—8.

Matth. 26, 6—13; Marc. 14, 3—9.

Die hier erzählte Salbung ist verschieden von jener, welche Lucas 7, 36 ff. erzählt (cf. zu 11, 2), aber identisch mit der von Matthäus (26, 6—13) und Marcus (14, 3—9) berichteten. Johannes referirt, wie schon die Zeitangabe in V. 1 bezeugt, genau nach dem historischen Verlaufe, die beiden Synoptiker leiten dagegen mit dem Berichte über die Salbung die Leidensgeschichte ein, weil eben die Salbung in so enger Beziehung zum Tode Jesu stand. Cf. die Bemerkung zu Matth. 21, 1.

V. 1. „Jesus kam nun sechs Tage vor dem Pascha nach Bethanien, wo Lazarus war (der Gestorbene), welchen Jesus von den Todten erweckt hatte." Mit οὖν wird die Reise von Ephraim (11, 55) nach Bethanien als eine Folge der Nähe des Paschafestes hingestellt. Die Synoptiker (Matth. 19, 1 bis 20, 34. Marc. 10, 1—52. Luc. 18, 31 bis 19, 28) berichten genau, auf welchem Wege Jesus nach Bethanien kam. Die der späteren Gräcität angehörende Ausdrucksweise πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα (Vulg. ante sex dies Paschae) statt der gewöhnlichen ἓξ ἡμέρας πρὸ τοῦ πάσχα bedeutet: vor sechs Tagen mit Bezug auf das Pascha, d. h. sechs Tage vor diesem Feste. Cf. Winer p. 518, Grimm unter πρό. Der Termin, von welchem an die sechs Tage zurückzuzählen sind, wird nicht von allen Exegeten gleich angenommen. Weil aber der vierzehnte Nisan als der erste Tag der ungesäuerten Brode (Matth. 26, 17. Marc. 14, 12. Luc. 22, 7) schon zum Paschafeste gerechnet wurde, so muß vom dreizehnten an zurückgezählt werden, und es fiel somit der sechste Tag vor dem Pascha auf den achten Nisan. Weil ferner im Todesjahre Jesu das Pascha höchst wahrscheinlich auf einen Freitag fiel, so kam Jesus am Freitage zuvor nach Bethanien. Diese Stadt wird nachdrucksvoll der Wohnort des vom Tode erweckten Lazarus genannt, um die von V. 2 an erzählten Ereignisse zu motiviren. Das übrigens stark verbürgte ὁ τεθνηκώς (Vulg. fuerat mortuus) ist von Tischend. (8. Ausg.) und Westcott-Hort nach ℵBLX gestrichen, von Lachm. und Tregell. in Klammern gesetzt worden.

V. 2. „Man bereitete ihm nun daselbst ein Mahl, und Martha diente, Lazarus aber war Einer von denen, welche mit ihm zu Tische

saßen.“ Da bei den Juden (cf. Jos. Flav. B. J. I. 17, 4) wie bei den Orientalen überhaupt Gastmähler gewöhnlich am Abende gehalten wurden, so dürfen wir als wahrscheinlich annehmen, daß das hier erwähnte Mahl noch am achten Nisan, an welchem Jesus nach Bethanien kam, stattfand, so daß es schon ein Sabbathmahl war. Ueber den Gastgeber erfahren wir bei Johannes nichts, da sich der Plural ἐποίησαν (fecerunt) nicht auf die Familie des Lazarus beziehen kann, weil dieser hier ganz bestimmt als ein geladener Gast eingeführt wird. Nach Matthäus (26, 6 ff.) und Marcus (14, 3 ff.) veranstaltete dasselbe ein gewisser Simon, der Aussätzige. So hieß er wohl nicht darum, weil dies der Familienname des Simon war, sondern weil er früher vom Aussatze behaftet war, und von Jesus davon befreit wurde. Martha, welche sich schon früher (Luc. 10, 38 ff.) durch ihre Dienstleistungen gegen den Herrn hervorgethan hatte, diente bei diesem Mahle, und bekundete dadurch ihre Liebe und Dankbarkeit gegen Jesum. Gegen diese Dienstleistung der Martha in dem Hause des mit der Familie befreundeten Simon kann kein begründeter Einwurf erhoben werden. Unter den Gästen befanden sich auch die Apostel (cf. mit V. 4 Matth. 26, 8). Statt συναναχειμένων αὐτῷ (Rec.) ist zu lesen ἀναχειμένων σὺν αὐτῷ (= discumbentibus cum eo).

V. 3. „Maria nun nahm eine Litra kostbaren Salböles von echter Narde und salbte die Füße Jesu und trocknete seine Füße mit ihren Haaren; und das Haus ward erfüllt vom Dufte des Salböls.“ Ueber die Höflichkeitsbezeugungen, welche die Juden den vornehmen Gästen zu erweisen pflegten, cf. Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte, S. 29 ff. Johannes allein nennt das Gewicht des gebrauchten Oeles. Die griech. λίτρα bedeutet dasselbe wie die lat. libra = ein Pfund. Während aber libra ein Gewicht von 12 Unzen war (1 Unze = 2 Loth), hatte die griechische Litra nicht ganz $\frac{1}{2}$ Pfund Zollgewicht (cf. Schegg). μύρον (wahrscheinlich orientalischen Ursprunges und nicht von μύρω, fließen, abzuleiten, cf. Grimm, Karl Schenkl) = Myrrhe, die daraus bereitete Salbe, dann überhaupt wohlriechende Salbe. ἡ νάρδος ist eine im Alterthume berühmte Pflanze des nördlichen und östlichen Indiens, aus deren Wurzel und unterstem Stengeltheile das sehr geschätzte und wohlriechende Nardenöl bereitet wurde. Cf. Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterthums. Der Ausdruck πιστικῆς findet sich im N. T. nur noch bei Marc. 14, 3; die Vulg. gibt ihn bei Johannes durch das sonst in der Profanlatinität nicht vorkommende pistici wieder,

während sie ihn bei Marcus durch spicati (= mit einer Aehre versehen, ährenförmige Narde; die Wurzel der Narde hatte in Folge der vielen Wurzeltriebe die Form einer Aehre, cf. Riehm) übersetzt. Die ursprüngliche Bedeutung von πιστικός ist „überzeugend"; dann (von Personen prädicirt) „treu, zuverlässig", und (von Sachen prädicirt) „unverfälscht, echt". In dieser Bedeutung wird das Wort von älteren (Theophyl., Euthym., Jans., Toletus) und den meisten neueren Exegeten festgehalten und dafür spricht auch das mit Nachdruck an den Schluß gesetzte πολυτίμου = Salbe von echter Narde, und darum sehr werthvoll. Cf. Winer, p. 92, 93, Grimm zu πιστικός. und Friedlieb, l. c. S. 30 ff. Wenig wahrscheinlich ist die Ableitung von πίνειν oder πιπίσκειν „trinken" = flüßige Narde zum Unterschiede von der festen. Mald. Maria bezeugte ihre Liebe und Ehrfurcht nicht bloß durch die große Menge des verwendeten echten Salböls, sondern auch dadurch, daß sie sogar Jesu Füße salbte, während man sonst nur das Haupt und den Bart geladener Gäste zu salben pflegte (cf. Friedlieb), und selbe mit ihren eigenen Haaren abtrocknete (= ἐκμάσσειν). Matth. (26, 7) und Marc. (14, 3) erwähnen nur die Salbung des Hauptes.

V. 4. 5. „Da sprach aber (nun) Judas der Iskariote, einer von seinen Jüngern, der ihn überliefern sollte: Warum wurde dieses Salböl nicht verkauft um dreihundert Denare und (diese Summe) Armen gegeben?" Geldgier und das Vorhaben (= μέλλειν cf. 6, 71 [Vulg. 72]), Jesum zu verrathen, bewirkten, daß Judas gar kein Verständniß hatte für die Liebesthat der Maria, und darum in derselben nur eine Verschwendung zum Nachtheile der Armen sah. In dieser Auffassung hat er viele Nachfolger gefunden, welche nicht wissen, oder sich den Schein geben, nicht zu wissen, daß gerade wahrhaft Gott liebende Seelen zu den größten Opfern für die Armen bereit sind. Als Geldmann bekundet sich Judas auch dadurch, daß er den Werth des Nardenöls auf 300 Denare (ungefähr 105 Gulden unseres Geldes, cf. die Bemerkung zu 6, 7) schätzt, womit auch Plinius (H. N. 12, 26. 13, 2. 4) übereinstimmt, nach welchem ein Pfund feinsten Oeles sogar auf 400 Denare zu stehen kam.

V. 6. Der Evangelist deckt die wahre Gesinnung des Judas auf: „Dieses sagte er aber nicht, weil er sich um die Armen kümmerte, sondern weil er ein Dieb war und die Casse hatte, und das, was eingelegt wurde, forttrug." γλωσσόκομον (von γλῶσσα und κομίζειν) ist ein der späteren Gräcität angehörendes Wort für γλωσσοκομεῖον und

bezeichnet zunächst ein Kästchen zum Aufbewahren und Tragen der Flötenmundstücke (= γλῶσσαι), dann Behältniß überhaupt, und insbesondere Geldcasse. In der gleichen Bedeutung kommt der Plural loculi (Demin. von locus) bei lateinischen Schriftstellern vor. Das Verb. βαστάζειν, wörtlich aufheben, tragen, steht hier in der Bedeutung „in diebischer Weise auf die Seite schaffen", und das Imperf. drückt das Fortdauernde dieses Gebahrens aus „furtim seponere solebat". Die Belegstellen für diesen Gebrauch des Verb. in der späteren Gräcität und bei Jos. Flav. siehe bei Wil. Grimm. Die Schlußworte sind keine einfache Umschreibung von κλέπτης, sondern sie heben hervor, daß Judas sein diebisches Wesen bekundete durch unrechtmäßige Eingriffe in die Liebesgaben frommer Seelen.

V. 7. 8. Antwort Jesu. Im V. 7 haben Lachm., Tischend., Tregell., Westcott-Hort nach ℵBDKL . . . Verss. ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό aufgenommen, womit auch die Vulg. (sinite illam, ut in diem sepulturae meae servet illud) stimmt, nur daß sie den Plural sinite hat, während sich in Handschriften derselben auch der Singular sine (dimitte) findet. Die Erklärung dieser Worte bietet bedeutende Schwierigkeiten, und es sind darum auch verschiedene Erklärungsversuche gemacht worden. Rupert., Bisping, Meyer u. A. meinen, Christus rede hier von der Verwendung des bei der gegenwärtigen Salbung übrig gebliebenen Oeles am Begräbnißtage Jesu. Dagegen ist einzuwenden: 1. daß Maria nach Marc. (14, 3) das Alabastergefäß zerbrochen, und somit wohl alles Oel bei der Salbung verwendet hat; 2. daß Jesu Leichnam nicht gesalbt wurde, was der Herzenskundige jetzt schon wußte; 3. daß nach dieser Auffassung Jesus gar keine Antwort auf die Einwendung des Judas gibt, der ja gegen die gegenwärtige Verwendung des Nardenöles Einsprache erhob. Diesen Bedenken verdankt wohl die von der Recepta aufgenommene Leseart, welche ἵνα wegläßt und statt τηρήσῃ das Perfect. τετήρηκεν hat, ihre Entstehung. Darnach wäre der Sinn: lasse sie, sie hat das Salböl aufbewahrt (nämlich bis jetzt), und verwendet es heute auf den Tag meines Begräbnisses, d. h. die soeben geschehene Salbung hat die Bedeutung einer Einbalsamirung meines Leichnames. Aber aus äußeren und inneren Gründen ist diese Leseart zurückzuweisen und die erstere festzuhalten. Es ist nun festzuhalten, daß Jesus der Einrede des Judas gegenüber die Verwendung, welche Maria in Bethanien mit dem Nardenöl gemacht hat, vertheidigt. Die bereits geschehene Verwendung des Narden-

öles bei der Salbung nennt er aber eine „Aufbewahrung“ desselben (gegenüber dem von Judas vorgeschlagenen Verkaufen desselben) bis zum Begräbnißtage Jesu, weil erst an diesem Tage die ganze Bedeutung und die volle Berechtigung der Handlung Marias offenbar wurde. — „Denn die Armen habet ihr immer bei euch; mich habet ihr aber nicht immer.“ Nachdem Jesus die Handlung Marias mit Rücksicht auf die Bedeutung derselben für seine Person gerechtfertigt hat, berücksichtiget er hier den Vorwurf wegen Vernachlässigung der Armen. Im Hinweise Jesu, daß die Jünger Arme immer unter sich haben würden, liegt zugleich eine Aufforderung, die Gelegenheit, für Arme zu sorgen, sorgfältig zu benützen.

Der feierliche Einzug in Jerusalem. 12, 9—19.

Matth. 21, 1—11; Marc. 11, 1—11; Luc. 19, 29—44.

V. 9. „Es erfuhr nun die große Volksmenge aus den Juden, daß er dort sei; und sie kamen nicht allein wegen Jesus, sondern auch um den Lazarus zu sehen, welchen er von den Todten erweckt hatte.“ Unter ὄχλος ἐκ τῶν Ἰουδαίων sind Bewohner Jerusalems im Unterschiede von den Synedristen zu verstehen; sie waren bisher Jesu ebenfalls feindlich gesinnt (7, 25), aber die Auferweckung des Lazarus hatte sie umgestimmt. In erster Linie kam das Volk Jesu wegen, dessen Ankunft bekannt worden war, nebenbei aber auch, um den Lazarus zu sehen. Die Annahme, daß Lazarus zugleich mit Jesus nach Bethanien gekommen sei, ist mit V. 1 unvereinbar. Weil Bethanien fünfzehn Stadien von Jerusalem entfernt war (11, 18), und die Juden am Sabbathe nur etwa sechs Stadien weit gehen durften (cf. Act. 1, 12 mit Jos. Flav. B. J. V. 2, 3), so konnte die Ankunft des Volkes nicht vor dem Abende des neunten Nisan (Sabbath) erfolgen.

V. 10. 11. Das Wunder zu Bethanien bewirkte aber nicht bloß eine Gesinnungsänderung bei vielen Bewohnern Jerusalems, sondern es war eben darum zugleich Veranlassung, daß die Synedristen ein gewaltthätiges Vorgehen gegen Lazarus beschlossen: „Es beschlossen nun die Hohenpriester, auch den Lazarus zu tödten, weil Viele von den Juden seinetwegen weggingen und an Jesum glaubten.“ βουλεύεσθαι wird sowohl in der Bedeutung „berathen“ (deliberare), als auch „beschließen“ gebraucht; diese ist hier vorzuziehen. Zu οἱ ἀρχιερεῖς cf. 7, 32. ὑπάγειν (im N. T. nur intrans.) steht hier absolut = abire

(discedere): sie verließen die Partei der Feinde Jesu, und nicht: sie gingen von Jerusalem weg.

V. 12. 13. „Als am folgenden Tage eine große Volksmenge, welche zum Feste gekommen war, vernahm, daß Jesus nach Jerusalem komme, da nahmen sie die Palmzweige und kamen ihm entgegen und riefen: Hosanna! Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn, (und) der König Israels." τῇ ἐπαύριον (Vulg. in crastinum) = am darauffolgenden Tage, d. h. am Tage nach dem Sabbathe, an welchem das Mahl und die Salbung stattfanden; der Einzug in die Stadt erfolgte somit am 10. Nisan. Christus, das antitypische Paschalamm (1 Cor. 5, 7. cf. Joh. 1, 29), ist am selben Tage in die Stadt eingezogen, an welchem die Juden das Paschalamm aussondern mußten (Exod. 12, 3). Die Jesu entgegenziehende und ihm huldigende Volksschaar wird vom Evangelisten genau unterschieden von dem ὄχλος in V. 9; dort waren es Bewohner von Jerusalem, hier sind es bereits in Jerusalem eingetroffene Festpilger, wohl aus Galiläa. Johannes berichtet ausdrücklich, was die Synoptiker (Matth. 21, 9. Marc. 11, 9) nur andeuten, daß sich während des Festzuges an die Volksschaar, welche Jesum schon von Bethanien aus begleitete, Festpilger, welche erst von Jerusalem her entgegen kamen, anschloßen. Der Jubelruf ist aus dem messianischen Psalme 117, 25. 26 entlehnt und durch den Beisatz „der König Israels" erweitert. Zu Ὡσαννά in der Bedeutung „gib doch Hilfe, bringe Heil", cf. Matth. 21, 9. Heil erwartet die Volksmenge von Jesus, weil sie ihn als den von Gott gesandten Messias (cf. Matth. 21, 9), als den König Israels (cf. Joh. 1, 50 [Vulg. 49]) bekennt. ὁ ὄχλος . . ἀκούσαντες ist constructio ad sensum. Tischend. (8. Ausg.) Tregell., Westcott-Hort haben καί vor ὁ βασιλεύς nach ℵBL aufgenommen; fehlt in der Vulg.

V. 14. 15. „Jesus aber fand ein Eselein und setzte sich darauf, wie geschrieben steht: Fürchte dich nicht, Tochter Sion, siehe, dein König kommt sitzend auf dem Füllen eines Esels." Zu εὑρών (invenit) cf. Matth. 21, 2—7. Die V. 15 mitgetheilte Prophetenstelle ist aus Zach. 9, 9 entlehnt, vom Evangelisten aber nur dem Hauptgedanken nach angeführt, indem er bloß das Merkmal des Reitens auf einem Eselsfüllen hervorhebt, die übrige Charakterisirung des Messias aber wegläßt. Die Stelle wird allgemein als direct messianisch aufgefaßt. Σιών als Bezeichnung der ganzen Stadt Jerusalem kommt öfters vor; und das vorgesetzte θυγάτηρ (filia) bezeichnet die Bewohner der Stadt.

Ueber den Nominat. θυγάτηρ statt des Vocat. θύγατερ (Rec.) cf. Winer, p. 172. Das Reiten auf einem Esel wird gewöhnlich als Bild des Friedens aufgefaßt (als Friedensfürst zieht Jesus in Jerusalem ein); aber einige Exegeten deuten dasselbe von der Niedrigkeit Jesu. Cf. Keil, Commentar über die zwölf kleinen Propheten, 2. Aufl. S. 612.

V. 16. „Dieses erkannten seine Jünger anfangs nicht; als aber Jesus verherrlicht ward, da erinnerten sie sich, daß dieses auf ihn geschrieben war, und (daß) sie dieses ihm gethan hatten." ταῦτα = dieses, d. h. die Umstände, unter welchen der Einzug geschah, insbesondere das Reiten auf einem Eselsfüllen. τὸ πρῶτον = anfangs, vom Anfange, nämlich damals, als es geschah. Das Verb. δοξάζεσθαι ist zu verstehen von der Verherrlichung Jesu bei der Himmelfahrt und von der damit in Verbindung stehenden Sendung des heiligen Geistes, des Lehrers der Wahrheit (14, 26). Die Verherrlichung Jesu brachte den Jüngern die doppelte Erkenntniß: 1. daß Jesu Einzug in Jerusalem auf einem Esel prophetisch vorher verkündet war; 2. daß sie selbst durch die dem Herrn geleisteten Dienste (indem sie das Reitthier herbeischafften, auf dasselbe ihre Kleider legten, Jesum darauf setzten) zur Erfüllung dieser Prophetie mitwirkten. Nicht bloß die Beziehung einer Prophetenstelle, sondern auch die tiefere Bedeutung der eigenen Handlungen war den Jüngern bis zur Verherrlichung Jesu unbekannt (cf. 2, 22).

V. 17. Der Evangelist gibt nun nähere Aufklärung, wie es kam, daß Jesu letzter Gang nach Jerusalem sich zu einem so großartigen Triumphzuge gestaltete: „Es legte nun Zeugniß ab die Menge, welche mit ihm war, als er den Lazarus aus dem Grabe gerufen, und ihn von den Todten erweckt habe." Mit Recht haben Tregell., Westcott-Hort nach den wichtigsten Handschriften (ℵAB . .) und nach Verss. (auch Vulg.) ὅτε = quando aufgenommen, und auch Lachmann würde nach seinen Grundsätzen dieser Leseart den Vorzug gegeben haben, wenn er nicht irrthümlich gemeint hätte, Cod. Vatic. habe ὅτι. Nach dieser Leseart steht μαρτυρεῖν absolut, und durch den Temporalsatz wird ὁ ὢν μετ᾽ αὐτοῦ (= quae erat cum eo) näher bestimmt: Das Volk, welches Augenzeuge der Erweckung des Lazarus war, legte Zeugniß ab, nämlich für die Thatsächlichkeit dieser Todtenerweckung. Dagegen hat Tischend. ὅτι (= quod = daß) aufgenommen, und daran halten auch die meisten neueren Exegeten fest (Bisping, Han.-Schegg, auch Keil bezeichnet ὅτι als die richtige Leseart). Mit ὅτι würde der Inhalt dessen eingeführt,

was die Volksmenge bezeugte. Nach der ersten Leseart haben wir an das Zeugniß solcher Leute zu denken, welche Zeugen der Auferweckung des Lazarus waren (cf. 11, 31 ff.), nach der zweiten wäre die Rede von dem Zeugnisse jener Volksschaar, welche bis nach Bethanien gekommen war (cf. V. 9), und von dorther Jesum nach Jerusalem begleitete.

V. 18. „Deßwegen auch zog ihm die Volksschaar entgegen, weil sie gehört hatte, daß er dieses Wunder gewirkt habe." „Deßwegen" wird näher erklärt durch ὅτι.. Das nachdrucksvoll an das Ende gesetzte τὸ σημεῖον wird noch stärker hervorgehoben durch τοῦτο: dieses (so große) Wunder. Die synoptische Erzählung über die große Theilnahme des Volkes beim Einzuge Jesu in Jerusalem erhält ihre volle Motivirung erst durch den Bericht des vierten Evangelisten; dieser ist somit im strengsten Sinne des Wortes eine Ergänzung der Geschichtserzählung der Synoptiker.

V. 19. „Da sprachen nun die Pharisäer zu einander: Ihr sehet, daß ihr nichts ausrichtet, siehe, die ganze Welt geht (von uns) weg (und) ihm nach." Die bisher unbestrittenen Führer des Volkes müssen bekennen, daß sie der jetzigen Bewegung machtlos gegenüberstehen. Die Worte „die ganze Welt" sind zwar als Hyperbel zu fassen (cf. 3, 26); aber sie sind richtiger Ausdruck des großen Erfolges Jesu und der völligen Ohnmacht seiner Gegner, und zugleich eine Prophetie für den künftigen Erfolg des Werkes Jesu (Mald., Corn. a Lap. u. A.) ἀπέρχεσθαι ὀπίσω τινός ist dem Hebräischen nachgebildet = weggehen, um Jemandem nachzufolgen, sein Anhänger zu werden.

Jesu letzte öffentliche Rede. 12, 20—50.

Nach dem feierlichen Einzuge entfaltete Jesus in den wenigen Tagen bis zum Beginne seines Leidens eine große Thätigkeit, worüber die Synoptiker (Matth. 21, 12—25, 46 u. d. Parall.) ausführlich berichten. Johannes theilt uns nur die in diesem Abschnitte enthaltene Rede Jesu mit, dagegen referirt er allein im weiteren Verlaufe die Reden, welche Jesus im engen Jüngerkreise hielt. Diese Rede wurde wahrscheinlich am zweiten Tage nach dem Einzuge in Jerusalem, am Dienstag in der Passionswoche, im unmittelbaren Anschlusse an das Marc. (12, 41—44) und Lucas (21, 1—4) erzählte Ereigniß gehalten. Tischendorf (synopsis evangelica, p. XLIV.) setzt sie zwischen diesen Vorfall und die große eschatologische Rede Jesu (Matth. 24, 1 ff.).

V. 20. Vorerst berichtet der Evangelist jenes Factum, welches die nachfolgende Rede Jesu veranlaßte: „Es waren aber einige Hellenen von denen, welche hinaufgingen, um am Feste anzubeten.“ Ἕλληνες bezeichnet zunächst Heiden griechischer Nationalität, dann auch — wie öfters im N. T. — die gesammte Heidenwelt im Unterschiede von den Juden (cf. 7, 35. 36), wie auch die Vulg. (= gentiles) den Ausdruck hier nimmt. Es verstößt gegen den Sprachgebrauch und gegen den Zusammenhang, darunter solche Juden zu verstehen, welche unter Heiden wohnten, und sich der griechischen Sprache bedienten (Hellenisten). Aus dem Partic. Präs. ἀναβαινόντων (ungenau die Vulg. qui ascenderant) ersehen wir, daß es zur Zeit Christi Heiden gab, welche wie die Juden zu den Festen nach Jerusalem reisten. Den Zweck der Festreise gibt der Evangelist mit den Worten an: „um anzubeten am Feste.“ Diese Festpilger werden somit als solche fromme Heiden charakterisirt, welche, weil der heidnische Cult keine Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse zu bieten vermochte, zum Judenthum hinneigten und an den Festen, soweit es ihnen möglich war, theilnahmen (cf. Luc. 7, 5. Act. 13, 50. 16, 14. 17, 4). Viele Exegeten meinen, diese Hellenen seien Proselyten des Thores gewesen (cf. Matth. 23, 15). Zu lesen ist προσκυνήσωσιν (ℵAB . .) und nicht προσκυνήσουσιν (Lachm., Tischend. in den früheren Ausg.).

V. 21. 22. „Diese nun kamen zu Philippus, der von Bethsaida in Galiläa war, und baten ihn und sprachen: Herr, wir möchten Jesum sehen. Philippus kam und sagte es dem Andreas. Andreas und Philippus sagten es Jesu.“ Das Verb. ἰδεῖν bezeichnet nicht das einfache sehen (= anblicken), sondern „besuchen, zusammenkommen“ (= visere, convenire); die Hellenen haben Sehnsucht, mit Jesu in unmittelbare Berührung zu kommen, ihm ihre Huldigung darzubringen. Die Frage, warum gerade der aus Bethsaida gebürtige Philippus (cf. 1, 45 [Vulg. 44]) von den Hellenen um Vermittelung ersucht wurde, wird verschieden beantwortet: weil er des Griechischen kundig war (Schegg), weil er besonders leutselig gewesen sei, weil er von früher her mit den Bittstellern bekannt war. Aber auch Philippus hält es für bedenklich, daß bei der herrschenden Erbitterung der Synedristen Heiden an heiligem Orte und vor den jüdischen Festpilgern aus der ganzen Welt unmittelbar mit Jesu verkehren; darum verhandelt er mit Andreas, seinem engeren Landsmanne, über das Ansuchen der Heiden, und beide berichten darüber an Jesum. In diesem Vor-

falle liegt eine tiefe Bedeutung, denn sie kündet die Sehnsucht der Heidenwelt nach dem Erlöser an: dem Heilande haben bei seinem Eintritte in die Welt Heiden aus dem Oriente gehuldiget (Matth. 2, 1 ff.); jetzt am Ende seiner öffentlichen Lehrthätigkeit verlangen wieder Heiden, welche wahrscheinlich vom Occidente kamen, ihm zu huldigen. Die Zulassung derselben zum Heilande wird zwar nicht ausdrücklich erzählt, ist aber sicher erfolgt und scheint in V. 23 vorausgesetzt zu sein (Reischl).

V. 23. Das Verhalten der Heiden veranlaßt Jesum, auf seinen unmittelbar bevorstehenden Tod und auf die Bedeutung desselben hinzuweisen: „Jesus aber antwortete und sprach zu ihnen: Es ist gekommen die Stunde, daß der Menschensohn verherrlicht werde.“ ἡ ὥρα bezeichnet, wie der folgende Vers klar lehrt, die Leidens- und Todesstunde Jesu. Der als nähere Bestimmung beigesetzte Finalsatz ἵνα δοξασθῇ zeigt an, daß Jesus hier von seinem Tode als dem nothwendigen Durchgange zu seiner Verherrlichung spricht. Der Tod Jesu ist eine Stunde seiner Verherrlichung, weil an denselben unmittelbar und nothwendig sich anschloß seine siegreiche Auferstehung, seine glorreiche Himmelfahrt, die Sendung des heiligen Geistes, sowie die Bekehrung der Heiden als eine Frucht seines Todes (cf. 10, 15. 16).

Daher fährt Jesus in V. 24, das Vorhergehende in einer Gleichnißrede erklärend, feierlich nachdrucksvoll fort: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wenn nicht das Weizenkorn in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein; wenn es aber gestorben sein wird, so bringt es viele Frucht.“ Das Verb. ἀποθνήσκειν bezeichnet den Auflösungsproceß des in die Erde gegebenen Samenkornes in seine Theile, durch welchen es zu ersterben scheint, und findet sich in dieser Bedeutung noch 1 Cor. 15, 36. μόνος μένει (solum manet) steht im Gegensatze zu „trägt viele Frucht“: es bleibt allein, d. h. es bringt keine Frucht hervor. Da der Heiland diese Gleichnißrede ohne allen Zweifel in Bezug auf seine Person und seine Geschicke gesprochen hat, so ist folgendes festzuhalten: 1. Das Weizenkorn bildet ab den menschlichen Leib Jesu; 2. das Ersterben desselben den Tod Christi; 3. die viele Frucht des in erneutem Leben aus der Erde hervorwachsenden Kornes bildet ab die Wirkungen des Todes und der Auferstehung Jesu. Der verklärte Gottmensch ist der Stammvater eines neuen Geschlechtes, der erlösten Menschheit. Die Frucht, welche er hervorgebracht hat, und immer fort hervorbringt, besteht darin, daß an allen Menschen, welche ihm in Glauben und Liebe sich anschließen, zunächst die geistige, dann

aber auch die leibliche Auferstehung und Verklärung sich vollzieht. Cf. 5, 24 ff.

V. 25. 26. Wie Christus nur durch Leiden und den Tod hindurch zur Verherrlichung gelangte, so ist auch bei seinen Jüngern das ewige Leben bedingt durch ein Opferleben. Daher spricht Jesus: „Wer seine Seele liebt, verliert sie (wird sie verlieren), und wer seine Seele in dieser Welt haßt, wird sie zum ewigen Leben bewahren. Wer mir dient, folge mir nach, und wo ich bin, da wird auch mein Diener sein; wer mir dient, den wird mein Vater ehren!" Dieselbe Wahrheit, welche hier in V. 25 verzeichnet ist, hat der Herr nach dem Berichte der Synoptiker (Matth. 10, 39. 16, 25. Marc. 8, 35—37. Luc. 9, 24. 17, 33) wiederholt, nur mit einigen Modificationen im Ausdrucke, verkündet. Daraus müssen wir auf die hohe Bedeutung derselben schließen. Das Substantiv ψυχή bezeichnet das irdische, physische Leben mit seinen Neigungen und Bestrebungen; das Prom. αὐτήν bezeichnet das höhere Leben der Seele, das selige Leben im Reiche der Vollendung miteingeschlossen. φιλεῖν bezeichnet eine solche Liebe zum irdischen Leben, welche alle höheren Rücksichten bei Seite setzt; dagegen bezeichnet μισεῖν jene Geringschätzung (genauer: jene richtige Werthschätzung) des irdischen Lebens, welche bereit ist, dasselbe hinzugeben, wenn es nur mit der Verleugnung Christi erhalten werden kann. Cf. Grimm zu μισεῖν und φιλεῖν. ἀπολλύει (so haben ℵBL statt des Futur. ἀπολέσει) ist Bezeichnung des ewigen Verderbens (cf. 3, 16). Zur Selbstverleugnung und zur Lebenshingabe muß aber der Mensch bereit sein, weil er nur im Dienste, in der Nachfolge Jesu, sein Ziel, die himmlische Herrlichkeit erlangt (V. 26). Das dreimal gesetzte ἐμοί (= mihi) hat antithetische Beziehung zu V. 25: für den Jünger Jesu ist nicht sein irdisches Leben, sondern die Person und Sache seines Herrn das Maßgebende. Das Präsens ὅπου εἰμὶ ἐγώ (ubi ego sum) stellt die ganz nahe bevorstehende Rückkehr Jesu in den Himmel als schon erfolgt hin.

V. 27. 28. „Nun ist meine Seele erschüttert, und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde! Aber deßwegen bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen!" νῦν bezeichnet hier die Gegenwart im Unterschiede von der Zukunft: schon jetzt ist Jesu Seele erschüttert von dem Schauer des Todes, den er erst in einigen Tagen erdulden wird. Das Verb. τετάρακται drückt die gewaltige Erschütterung der menschlichen Seele Jesu aus. Aus dieser

Stelle ergibt sich, daß der Seele Jesu als eines wahren und vollkommenen Menschen „ein natürlicher Wille im Sinne des vitalen Strebevermögens (= appetitus naturalis)“ zu eigen ist, in Folge dessen dieselbe einen natürlichen Schauer vor dem Tode empfindet. Dieser appetitus naturalis ist die nothwendige Voraussetzung der Affecte Jesu, von welchen uns die Schrift berichtet, sowie überhaupt seiner Leidensfähigkeit. Die Bitte Jesu „Vater, rette mich aus dieser Stunde“ bezeugt ferner, daß ihm auch das „geistige Strebevermögen“, d. h. das vom göttlichen Willen verschiedene Vermögen der freien Selbstbestimmung zu eigen ist. Nur auf Grund dieses Vermögens der Selbstbestimmung konnte sich Jesus gegen Gott Vater gehorsam erweisen und ein für sich selbst und für uns verdienstliches Werk verrichten. Weil aber der Mensch Jesus mit dem göttlichen Logos zur Einheit einer gottmenschlichen Person vereinigt ist, und weil die menschliche Natur in der göttlichen Person subsistirt, so folgt, daß Jesus den Affecten, insbesondere den Leidensaffecten nur mit göttlicher Zulassung unterworfen ist. In diesem Sinne ist die Erklärung älterer Exegeten: Christus permisit in se excitari naturalem mortis horrorem (Corn. a Lap.) zu fassen. Ferner ergibt sich daraus, daß von der Freiheit des menschlichen Willens Jesu die Möglichkeit ausgeschlossen ist, einen dem göttlichen Willen zuwiderlaufenden Willensentschluß zu fassen. Diese Wahrheit ist hier ausgesprochen in dem Satze: ἀλλὰ διὰ τοῦτο = sed propterea.. Es erhält das allgemeine διὰ τοῦτο seine nähere Bestimmung durch den Zusammenhang: „deßwegen“ um nämlich nicht aus der Gefahr dieser (Todes-) Stunde errettet (befreit) zu werden, sondern um dieselbe zu bestehen. Die Ausgaben von Lachmann und Tregelles, sowie einige Exegeten fassen die Worte πάτερ.. ταύτης als Frage, und verbinden sie in folgender Weise mit dem Vorhergehenden: (Soll ich etwa sagen): Vater, errette mich aus dieser Stunde? Gegen diese Auffassung spricht außer dem Zusammenhange mit dem Folgenden auch der Umstand, daß der in der Frage liegende reflectirende Ton nicht gut zur Gemüthsstimmung paßt, welche durch τετάρακται ausgedrückt wird (Meyer, Schegg). — σώζειν ἐκ.. erretten, d. h. bewahren vor der Gefahr und den Leiden dieser Stunde. In völliger Unterwerfung seines menschlichen Willens unter den göttlichen bittet nun Jesus: „Vater, verherrliche deinen Namen“, nämlich dadurch, daß ich wirklich in „diese Stunde“ komme. Zu δοξάζειν cf. die Erklärung zu 11, 4. Das Todesleiden Jesu war aber eine Verherrlichung Gottes, weil in

demselben 1. sich die göttliche Gerechtigkeit manifestirte, welche ein solches Opfer für die Sünden der Menschen forderte (Röm. 3, 26); 2. weil in den an den Tod Jesu sich unmittelbar anschließenden Ereignissen die Macht Gottes offenkundig ward. — Eine Himmelsstimme kündigte sofort die Erhörung der Bitte Jesu an: „Es kam nun eine Stimme vom Himmel: Sowohl habe ich verherrlichet, als auch werde ich wiederum verherrlichen.“ Mit οὖν wird die Himmelsstimme als eine Folge der Bitte Jesu hingestellt. Das Object zu δοξάζειν ist der „Name Gottes“. Dieser ist bereits verherrlichet worden durch das gesammte, nun am Abschlusse stehende öffentliche Wirken Jesu; er ward verherrlichet durch die folgenden Ereignisse und wird immerfort verherrlichet durch die Kirche. Hier haben wir eine himmlische Bestätigung der Aussage Jesu, daß sein ganzes Wirken nur die Ehre Gottes im Auge habe, und daß er somit ein wahrer Gottesgesandter sei (7, 18).

V. 29. „Das Volk (nun), welches dastand und hörte, sagte, daß es gedonnert habe; Andere sagten: Ein Engel hat mit ihm geredet.“ Auf Grund des biblischen Berichtes muß festgehalten werden, daß die „Himmelsstimme“ eine wirkliche, mächtige Stimme war, welche sich in articulirten Worten äußerte und darum auch für die Menschen als solche vernehmbar war. Die Gründe dafür sind folgende: 1. Der Evangelist berichtet nicht bloß, daß eine Stimme vom Himmel kam, sondern auch, daß selbe ganz bestimmte Worte sprach; 2. der Heiland selbst erklärt, daß der von allen Anwesenden vernommene Laut eine wirkliche Stimme (= φωνή) gewesen sei; 3. ebenso entschieden erklärt ein Theil der Anwesenden, daß sie eine in Worten vernehmbare Stimme gehört haben (= ein Engel hat „gesprochen“); 4. die Art und Weise, wie Johannes die Meinung des ὄχλος anführt, zeigt, daß er selbst dessen Meinung nicht theilte, sondern an eine wirkliche Stimme vom Himmel gedacht hat. Weil nun die Worte des biblischen Berichtes so bestimmt lauten, so würde man die Wirklichkeit des hier erzählten wunderbaren Ereignisses um so weniger in Abrede zu stellen versucht haben, als es nicht das einzige im Leben Jesu ist (cf. Matth. 3, 17. 17, 5), wenn nicht die Aeußerung der Volksmenge dazu Veranlassung gegeben hätte. Diese muß nun näher erörtert werden. Ein Theil des Volkes hat ohne Zweifel articulirte Laute vernommen, da er sonst nicht hätte sagen können: ein Engel hat „gesprochen“. Mit weniger Sicherheit aber läßt sich darüber entscheiden, ob diese Leute auch den Inhalt der

Himmelsstimme vernahmen und verstanden, weil der Evangelist diesbezüglich gar keine Andeutung gibt. Indessen müssen wir in dieser Aeußerung um so mehr eine Anerkennung des wunderbaren und übernatürlichen Charakters des Vorganges finden, als nach der Lehre der Rabbinen Engel die Stimme Gottes an die Menschen vermittelten. Aber auch die an sich nicht richtige Aeußerung des ὄχλος, daß es gedonnert habe, schließt die Annahme, daß das Volk an einen wunderbaren Vorgang gedacht habe, nicht aus. Der evangelische Bericht berechtiget gar nicht zur Behauptung, daß die Menge nur einen ganz zufälligen Donner gemeint habe; vielmehr ergibt sich aus der allen Anwesenden geltenden Bemerkung Jesu (V. 30) mit ziemlicher Sicherheit, daß die Volksmenge an einen ganz außergewöhnlichen, durch göttliche Anordnung herbeigeführten Donner dachte, dem darum auch eine ganz specielle, höhere Bedeutung zukomme. — Viel wurde und wird die Frage ventilirt, wie es denn kam, daß der jedenfalls größere Theil der Anwesenden (ὄχλος . . . ἄλλοι) einen Donner zu vernehmen meinte. Vorerst muß constatirt werden, daß die hier erzählte verschiedene Auffassung eines wunderbaren Ereignisses nicht vereinzelt in der heiligen Schrift dasteht; denn aus der Vergleichung zweier Stellen in der Apostelgeschichte (9, 7 mit 22, 9) ergibt sich, daß, während Paulus sowohl die Worte als auch den Inhalt der an ihn ergangenen Himmelsstimme genau vernahm, seine Begleiter nur allgemein einen Wortschall hörten. Gewöhnlich nimmt man an, daß das wirkliche Vernehmen der an sich vernehmbaren Himmelsstimme bedingt war durch die subjective Disposition der Hörenden, dann auch, daß der sich offenbarende Gott selbst die Grenzen der Vernehmbarkeit seiner Offenbarung gesetzt habe (Schegg), endlich werden auch beide Annahmen verbunden (Reischl). Mit Rücksicht auf die Aussage Jesu (V. 30) ist jedenfalls die erste Erklärung vorzuziehen. Nur mehr historischen Werth hat der exegetische Versuch, unsere Stelle mit Hilfe der sogenannten בַּת קוֹל (= Tochter der Stimme) der Rabbinen zu erklären (Kuinoel, Lücke, Paulus, Adalb. Maier). Man ging bei diesem Versuche von der unrichtigen Voraussetzung aus, daß diese „Stimme" der Rabbinen irgend ein Naturphänomen (besonders Donner) bezeichne, und daß „Tochter der Stimme" die höhere Deutung eines solchen Phänomens sei. Indem man nun dieses Axiom auf unsere Stelle anwendete, hat man dieselbe dahin erklärt: Es war ein natürlicher Donner, welchen man nach Maßgabe der Umstände, unter denen er erfolgte, als Erhörung der Bitte Jesu:

Vater, verherrliche deinen Namen, deutete. Das geradezu Gewaltsame einer solchen Erklärung liegt auf der Hand.

V. 30. „Jesus antwortete und sprach: Nicht meinetwegen ist diese Stimme gekommen, sondern euretwegen.“ Alle Anwesenden glaubten an einen wirklichen, wunderbaren Vorgang, und nur über die Art und Weise desselben bestand eine verschiedene Meinung; Jesus gibt nun Aufschluß über das Wesen und über den Zweck desselben. ἡ φωνή αὕτη = diese Stimme, nämlich: ich habe verherrlichet und werde verherrlichen. Nicht bloß durch die Wahl des Substant. φωνή, sondern auch durch das Verb. γέγονεν (= eine Stimme erging) bezeugt Jesus die Wirklichkeit und Realität des berichteten Factums. Christus, welcher während seines ganzen Erdenwandels in wesenhafter Verbindung mit dem Himmel war (cf. 1, 18), bedurfte des himmlischen Zeugnisses nicht; dasselbe erfolgte auch nach der ausdrücklichen Versicherung des Herrn um der Anwesenden willen. δι' ὑμᾶς darf nicht auf die Apostel restringirt werden. Allen Anwesenden sollte die Himmelsstimme bezeugen, daß das bisherige und zukünftige Wirken und Geschick Jesu eine Verherrlichung Gottes sei, daß dasselbe Gott wohlgefällig und den Menschen heilsam sei.

V. 31. Der Zusammenhang dieses bedeutungsvollen Ausspruches mit dem Vorigen ist ein sehr enger: Jesus schaut seinen bevorstehenden Tod, auf welchen die Himmelsstimme hingewiesen hat, als schon erfolgt, und er zeigt zugleich, wie derselbe eine Verherrlichung Gottes sei: „Nun ist das Gericht über die Welt; nun wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen werden.“ Jesus spricht von den Wirkungen des Kreuzestodes und er hebt zwei Momente hervor, welche durch das vorausgesetzte νῦν nachdrucksvoll eingeführt werden. νῦν stellt die Zeit des Sieges über die diabolische Macht als bereits gegenwärtig hin, und zwar im Gegensatze zur Vergangenheit, in welcher der Teufel als Herrscher dieser Welt sich geltend machte. Verschieden wurde und wird der Ausdruck κρίσις τοῦ κόσμου τούτου gedeutet. τοῦ κόσμου ist genit. object. und steht, wie der Zusammenhang deutlich lehrt im johanneischen Sinne als Bezeichnung der der Sünde verfallenen Welt, deren Herrscher der Satan ist, als Bezeichnung der Bewohner derselben, welche sich charakterisiren durch Sündhaftigkeit und Gottentfremdung. Ein Gericht über diese Welt kann aber nur ein Verdammungsgericht sein. In wieferne war aber der Tod Jesu ein solches Verdammungsgericht? Zur Beantwortung dieser Frage ist ein anderer Ausspruch

des Herrn: „mich aber haßt sie (die Welt), weil ich Zeugniß ablege über sie, daß ihre Werke böse sind" (7, 7), herbeizuziehen. Die Thatsache, daß Jesus, an dem keine Sünde gefunden wurde (8, 46), am Kreuze sterben mußte, war nicht bloß das entschiedenste Zeugniß für die Sündhaftigkeit der Welt, sondern sie war auch eine wirkliche Verurtheilung derselben. Das ist die eine, wenn man sagen will, die negative Seite und Bedeutung des Kreuzestodes Jesu; die andere, die positive Bedeutung dieses Todes liegt darin, daß durch denselben die Sünde vernichtet, und der Fürst derselben entthront wurde. Diese Wahrheit wird ausgesprochen im zweiten Verstheile. ἔξω weiset zurück auf κόσμος; aus der Welt, seinem bisherigen Herrschergebiete, wird der Satan hinausgestoßen; diese hört somit auf, das Reich der Finsterniß zu sein, da an dessen Stelle das Reich des Lichtes begründet wird. Der Kampf des Messiasreiches mit dem entthronten Fürsten dieser Welt, welcher wie ein brüllender Löwe herumgeht (1 Petr. 5, 8), dauert zwar bis an das Ende dieser Weltzeit fort, aber der Satan vermag hinfort nur mehr jenen Menschen in seine Gewalt zu bringen, welcher die Kampfmittel der Kirche zurückweisend sich ihm freiwillig ergibt.

V. 32. Eine weitere Wirkung des Todes Jesu ist die Vereinigung der Menschheit mit Christo: „Und ich, wenn ich erhöhet sein werde von der Erde, werde Alles (Alle) an mich ziehen." κἀγώ = et ego führt gegenüber dem Erfolge, welchen Jesu Kreuzestod für den Teufel hat, den Erfolg ein, welchen derselbe für die Sache Christi bringt: der Teufel verliert seine Herrschaft über die Menschen, und ich — ich ziehe sie an mich. Das Verb. ὑψωθῆναι ist nach der authentischen Interpretation des Evangelisten hier ebenso wie an den anderen Stellen (3, 14. 8, 28) von der Erhöhung am Kreuze, vom Kreuzestode zu verstehen, und an dieser Bedeutung ändern auch nichts die beigefügten Worte ἐκ τῆς γῆς (a terra, Vulg.), durch welche nur der Gedanke ausgedrückt wird, daß Jesus durch den Kreuzestod aus der Welt entfernt wurde. Nach Schegg bezeichnet ἐκ den Ausgang der Erhöhung. Die verbürgtere (ℵ^c ABL..) Leseart ist πάντας (omnes); das Neutrum πάντα ist durch ℵD. Verss. (Itala und Vulg.) bezeugt und von Westcott-Hort am Rande beigesetzt. πάντα drückt nachdrucksvoller als πάντας die Universalität aus (cf. 3, 6. 6, 37). Zum Verb. ἑλκύειν (= trahere) cf. die Erklärung zu 6, 44; Christus zieht durch seine Erlösungsgnade, der Mensch muß sich aber ziehen lassen, muß gläubig zum gekreuzigten Christus kommen (3, 15).

V. 33. Bemerkung des Evangelisten: „Dieses aber sagte er, indem er anzeigte, welchen Todes er sterben sollte.“ Das Verb. σημαίνειν, welches sich bei Johannes noch dreimal findet (18, 32. 21, 19. Apoc. 1, 1), bezeichnet: durch ein Zeichen bekannt gegeben, dann allgemein: anzeigen; Johannes erklärt somit, daß Jesus direct und unmittelbar auf seine Todesart hingewiesen habe. Cf. Han. Schegg, Keil, Wil. Grimm zu σημαίνειν.

V. 34. „Es sprach zu ihm die Volksmenge: Wir haben aus dem Gesetze gehört, daß der Christus in Ewigkeit bleibt; und wie sagst du, daß der Menschensohn erhöht werden muß? Wer ist jener Menschensohn?“ Aus dem Inhalte des Einwandes ergibt sich, daß die Zuhörer die Aussage auf den Messias der Juden bezogen und daß sie darin das Scheiden desselben von der Welt angekündiget fanden. Diese Ankündigung stand aber im Widerspruche mit ihrer auf Grund von Schriftstellen des A. T. gebildeten Meinung von dem ewigen Verbleiben des Messias auf Erden. Ohne Zweifel hat sich diese irrige Meinung, welche auch den sinnlichen Vorstellungen vom Messiasreiche entsprach, aus jenen Schriftstellen herausgebildet, welche eine ewige Dauer des Messiasreiches ankündigten (2 Kön. 7, 16. Ps. 88, 30 ff. 109, 4. Jes. 9, 7. Daniel 7, 13. 14). „Wir haben gehört“ nämlich aus den Vorlesungen der Schrift in den Synagogenversammlungen (cf. Matth. 5, 21). νόμος steht, wie öfters im weiteren Sinne, das Gesetzbuch und die Schriften der Propheten umfassend. μένειν „bleiben“, nämlich auf der Erde, im Gegensatze zum angekündigten Scheiden von derselben.

V. 35. 36. Antwort Jesu: er beantwortet die Frage mit der Aufforderung zum gläubigen Anschluße an seine Person, und motivirt sie mit dem Hinweise auf die seligen Folgen dieses Anschlusses und auf das traurige Los der Ungläubigen. Eine gleiche Redewendung haben wir auch 3, 11 (cf. die Erklärung). „Es sprach nun Jesus zu ihnen: Noch eine kleine Weile ist das Licht unter euch. Wandelt, so lange ihr das Licht habet, damit nicht Finsterniß euch ergreife; und der in der Finsterniß wandelt, weiß nicht, wohin er geht. So lange ihr das Licht habet, glaubet an das Licht, damit ihr Söhne des Lichtes werdet.“ μικρὸν χρόνον = kurze Zeit; ebenso ist das adverbiale modicum der Vulg. als Zeitbestimmung gebraucht. φῶς geht hier direct auf die Person Jesu (cf. 8, 12); er ist seiner Natur und seinem Wesen nach Licht, und darum auch ausschließliche Quelle alles Lichtes der Menschen (cf. 1, 4). Jesus betont hier nur, daß das persönliche Licht

nur kurze Zeit mehr sichtbar unter den Juden wandle (= ἐν ὑμῖν = in vobis; nicht μεθ' ὑμῶν, Rec.), und daß somit, weil das Ende der Gnadenzeit unmittelbar bevorsteht, der Anschluß an ihn ohne Zögern geschehen müsse. Die weitere Frage, ob Jesus mit seinem Weggange von der Welt aufhöre, ein Licht zu sein, kommt hier nicht in Betracht. Das metaphorisch gebrauchte περιπατεῖν steht absolut, und wird durch den Zusammenhang, besonders durch V. 36 näher bestimmt: wandeln auf dem rechten Wege, welcher zum Ziele führt; es ist der Weg des Glaubens und des Lebens nach demselben. φῶς im Gegensatze zu σκοτία bezeichnet jenes Licht, welches dem Menschen durch Jesum zu Theil wird: das Licht des Evangeliums. Wer in der σκοτία, d. h. in der geistigen Finsterniß (cf. 1, 5) wandelt, befindet sich auf einer völligen „Irrfahrt" (= nescit, quo vadat), und zwar darum, weil er weder das Ziel, noch den Weg und die Mittel zu diesem Ziele kennt. υἱοὶ φωτός (= Söhne des Lichtes) ist ein bekannter Hebraismus: Angehörige des Lichtes; solche werden die Menschen auf dem Wege des Glaubens, d. h. der gläubigen Aneignung und Verwirklichung der evangelischen Wahrheit (= πιστεύειν εἰς τὸ φῶς, cf. die Erklärung zu 3, 15), und als solche befinden sie sich in einem Zustande der Seligkeit gegenüber der Unseligkeit, welche die Finsterniß herbeiführt. Die Phrase „Söhne des Lichtes" umfaßt somit folgende Momente: 1. das Erleuchtetsein vom Lichte der Wahrheit; 2. das Leben nach der Norm dieses Lichtes; 3. den daraus resultirenden Zustand der Sicherheit und Seligkeit im Unterschiede von der Unsicherheit und Unseligkeit, welche die Finsterniß des Unglaubens und der Sünde bewirkt. Cf. Cremer zu φῶς. — Die bedeutendsten Handschriften (ABDK . . .) haben in beiden Versen ὡς, statt ἕως der Rec. (= donec); es ist aber ὡς Zeitpartikel = quamdiu (Vulg. dum = während, so lange als).

Fast alle neueren Exegeten nehmen an, der V. 36 bilde den Schluß des Berichtes über die öffentliche Thätigkeit Jesu und der Evangelist selbst deute dies hinlänglich an durch die beigefügte Bemerkung: „Dieses sprach Jesus und er ging hinweg und verbarg sich vor ihnen." Mit ἐκρύβη (abscondit se) wolle Johannes sagen, daß Jesus seit diesem Weggange vom Tempel sich ausschließlich auf den engen Jüngerkreis beschränkt habe. Demnach enthalte der Abschnitt von V. 37—50 eine Schlußbetrachtung des Evangelisten, und von V. 44 an hätten wir nicht ein Referat über eine von Jesus während des hier erwähnten Weggange oder nach demselben gehaltene Rede, sondern eine

vom Evangelisten veranstaltete Zusammenfassung jener Hauptwahrheiten, welche Jesus in verschiedenen früheren Lehrvorträgen verkündet habe. Ich halte diese Auffassung für nicht zulässig, und werde zu V. 44 meine Anschauung kurz zu begründen versuchen.

V. 37. Johannes constatirt hier zunächst die Thatsache, daß die Juden ungläubig blieben, obgleich sich Jesus durch seine Werke als Messias legitimirt habe: „Obgleich er so viele Wunder vor ihnen gewirkt hatte, so glaubten sie doch nicht an ihn.“ τοσαῦτα kann wie das lateinische tanta (cf. Klotz, Handwörterbuch der lateinischen Sprache) sowohl die Größe = „so große“, als auch die Menge = „so viele“ bezeichnen; die zweite Bedeutung ist hier vorzuziehen: non dubito, quin evangelista multitudinem potius quam magnitudinem exprimere voluerit. Mald. Wenngleich Johannes nur wenige Wunder erzählt, so weiset er doch direct auf die vielen Wunderthaten Jesu überhaupt (7, 3) und insbesondere auf die in Jerusalem verrichteten hin (2, 23. 3, 2). ἔμπροσθεν αὐτῶν = vor ihnen, d. h. vor ihren Augen, so daß sie aus den Wunderzeichen die höhere Wahrheit, welche dieselben andeuteten, hätten erkennen können (cf. 4, 48).

V. 38. Dieser Unglaube der Juden gegen Jesu Lehr- und Wunderthätigkeit war schon vom Evangelisten des A. T. vorausverkündet: „Damit das Wort des Jesaias, des Propheten, erfüllt würde, welches er sprach: Herr, wer hat geglaubt unserer Botschaft? Und der Arm des Herrn, wem ist er enthüllt worden?“ προφήτης ist bedeutungsvoll beigesetzt; Johannes will hervorheben, daß Gott durch den Mund Jesaias' diesen Ausspruch gethan habe. Die Stelle, welche aus Jes. 53, 1 entlehnt und wörtlich nach den LXX citirt ist, geht ihrem nächsten, historischen Sinne nach auf den Unglauben der Juden gegen die Thätigkeit des Jesaias; ihrem literalen Vollsinne nach ist sie eine Prophetie auf den Unglauben der Juden gegen die Wirksamkeit des Messias. ἀκοή = das Gehörte, die Kunde, speciell hier = die evangelische Predigt. „Der Arm des Herrn“ ist bildliche Bezeichnung für „göttliche Macht“; im N. T. findet sich der Ausdruck nur noch bei Luc. (Evangel. 1, 51. Act. 13, 17). ἀποκαλύπτεσθαι = enthüllt, offenbar werden, nämlich durch die Wunder; die von Jesu gewirkten Wunder machten offenbar die ihm eigene göttliche Macht. Schwierigkeiten haben den Exegeten die Worte ἵνα . . . πληρωθῇ (= ut . . . impleretur) bereitet, weil es schien, daß hier der Unglaube der Juden als ein an sich nothwendiges Ereigniß hingestellt werde. Die älteren Exegeten haben ἵνα

(ut) in der abgeschwächten Bedeutung als Bezeichnung eines Erfolges gefaßt, und auch Grammatiker haben diese Bedeutung der Partikel vertheidigt. Maldonat spricht sich im Anschlusse an die griechischen Erklärer dahin aus: dictionem illam (ἵνα) non causam, sed eventum, consequentiamque significare. Wenn diese Fassung auch an sich richtig wäre, so wäre sie hier, als mit dem Wesen einer Prophetie unvereinbar, nicht zulässig; denn die Prophetie ergeht darum an die Menschen, „damit" sie sich realisire, d. h. das angekündigte Ereigniß muß nothwendig eintreffen, weil es durch ein Prophetenwort angekündigt wurde. Es ist demnach ἵνα im finalen Sinne (= damit) festzuhalten, und der Sinn der Stelle ist folgender: Gott hat den Unglauben der Juden gegen Jesum als eine **freie That** derselben vorausgesehen, und durch seinen Propheten auch vorausverkündet. Dieses Prophetenwort „mußte" sich nun, als Ausfluß des keinem Irrthume unterworfenen Wissens Gottes, in der Zeit realisiren. Damit hörte aber der Unglaube der Juden, als er factisch eintrat, nicht auf eine freie That zu sein, weil er eben als solche vorausgesehen und vorausverkündet wurde. — Nach dem vierten Evangelium haben die Wunder Jesu dieselbe Bedeutung wie nach den Synoptikern: sie sind ein Beweis der göttlichen Macht Jesu und ein Mittel, um den Menschen zum Glauben zu führen.

V. 39. 40. Wie der Unglaube der Juden, so wurde auch der Grund desselben vorherverkündet: „Deswegen konnten sie nicht glauben, weil wiederum Jesaias gesprochen hat: Geblendet hat er ihre Augen und verhärtet ihr Herz, damit sie nicht sehen mit den Augen und verstehen mit dem Herzen und sich umkehren, und ich sie heile." διὰ τοῦτο (propterea) führt den Grund ein, der mit ὅτι . . . näher bestimmt wird. Die Stelle ist aus Jes. 6, 9. 10 entlehnt, und berichtet, daß der Prophet von Gott den Auftrag erhalten habe, durch seine Wirksamkeit die Blindheit und Verhärtung der Juden herbeizuführen. In der Beziehung der Prophetenstelle auf Christum und seine Zeitgenossen wird die Thätigkeit, welche im Auftrage Gottes geschieht, Gott selbst zugeschrieben, und zugleich werden Verblendung und Verhärtung als schon erfolgt hingestellt, weil jetzt am Ende des Wirkens Jesu beide factisch vorhanden waren. Der allgemeine Gedanke der Stelle ist: die Juden konnten nicht glauben wegen ihrer geistigen Blindheit und Verhärtung; die nähere Erklärung derselben bietet aber bedeutende Schwierigkeiten. Da über einen Punkt, nämlich über den nothwendigen Zusammenhang zwischen Prophetie und Erfüllung derselben, schon im vorigen Verse

gesprochen wurde, so sind hier noch zwei Fragen zu beantworten: 1. wie und in welchem Sinne kann gesagt werden: Gott macht geistig blind, gefühllos? 2. wenn die Juden in Folge dieser geistigen Verfassung nicht glauben „konnten", wie kann ihnen der Unglaube zur Schuld angerechnet werden? In der Beantwortung der ersten Frage muß zunächst festgehalten werden, daß nach dem Wortlaute der Prophetenstelle Jesaias, respective nach der Anwendung derselben, Christus den Auftrag bekommt, die geistige Blindheit der Juden durch seine Wirksamkeit herbeizuführen. Damit wird aber nicht gesagt, daß die Thätigkeit Jesu direct auf dieses Ziel hinstrebte, sondern nur, daß gelegentlich dieser Thätigkeit die geistige Blindheit der Juden herbeigeführt wurde. Und dieser Erfolg war ein naturgemäßer, gleichsam ein nothwendiger, und zwar darum, weil die Juden selbst ihn durch ihr Verhalten gegen die Wirksamkeit Jesu herbeiführten. Es ist nämlich unabänderliches Gesetz der moralischen Weltordnung, daß durch eine andauernde Zurückweisung höherer Gaben die innere Empfänglichkeit des Menschen abgestumpft wird. Die beharrliche und völlige Zurückweisung der höchsten Gnadengabe, welche den Juden in der Wirksamkeit Jesu unter ihnen gegeben war, machte sie völlig geistig blind und unempfänglich. Wenn nun aber dieser Zustand nur gelegentlich, nur in Folge des Verhaltens der Juden gegen die Thätigkeit Jesu herbeigeführt wurde, warum wird gesagt: er (Gott) hat blind gemacht? Darum, weil Gott der Urheber jener moralischen Weltordnung ist, welcher gemäß der Mensch der geistigen Blindheit verfällt, wenn er sein Auge der höheren Erleuchtung andauernd verschließt. Damit ist auch die Antwort auf die zweite Frage gegeben. Ist die geistige Blindheit und Unempfänglichkeit eine selbstverschuldete, so gilt dasselbe auch vom „Nicht-glauben-können", denn nur wo und so lange die selbstverschuldete Blindheit vorhanden ist, findet dieses „Nichtkönnen" statt. Cf. 5, 44. τυφλοῦν = blind machen (Vulg. excaecare); im N. T. nur metaphorisch. πωροῦν = hart machen; metaph. unempfänglich, gefühllos machen. Nach den bedeutendsten Zeugen (ℵABD ...) ist ἰάσομαι (nicht ἰάσωμαι Rec.) zu lesen; gemeint ist die Heilung von der geistigen Krankheit, welche Gott beabsichtigte, die Juden aber durch ihre Hartnäckigkeit verhinderten. Ueber den Indic. des Futur. nach ἵνα cf. Winer, p. 271.

V. 41. Der Evangelist gibt jetzt darüber Aufschluß, warum die Prophetenworte, welche zunächst den Zeitgenossen des Jesaias galten, auf Jesum und die Juden seiner Zeit bezogen werden: „Dieses sagte

Jesaias, weil (als) er seine Herrlichkeit sah und (weil) er von ihm redete." ταῦτα bezeichnet den Inhalt der zwei vorher angeführten Prophetenstellen. Mit Lachm., Tischend., Tregell., Westcott-Hort ist nach den besten Handschriften (ℵABL . . .) ὅτι = weil, und nicht ὅτε = als (D . . . Itala, Vulg.) festzuhalten. τὴν δόξαν αὐτοῦ = seine (des Messias) Herrlichkeit, d. h. jene göttliche Macht und Natur des Messias, welche sich den Juden in der Lehre und in den Wundern Jesu offenbarte (V. 38); diese hat Jesaias schon vorausgeschaut. Als Evangelist des A. T. hat er aber auch von ihm gesprochen, d. h. das Wirken und die Geschicke des Messias unter dem Judenvolke prophetisch vorherverkündet (= λαλεῖν; cf. Luc. 24, 25. Act. 3, 24. 26, 22. 2 Petr. 1, 21). Gedanke: Weil Jesaias gewürdigt ward die Herrlichkeit des Messias zu schauen, und weil er ferner prophetisch über ihn gesprochen hat, darum hat er auch dieses gesagt, nämlich daß die Juden für seine Lehre kein Gehör, für seine Werke kein Verständniß haben, und daß sie in Folge dessen in völlige Blindheit verfallen würden.

V. 42. 43. „Gleichwohl glaubten viele von den Oberen an ihn, aber wegen der Pharisäer bekannten sie es nicht, damit sie nicht aus der Synagoge verstoßen würden; denn sie liebten die Ehre von den Menschen mehr als die Ehre von Gott." ὅμως μέντοι (= verumtamen) = gleichwohl, aber doch, bildet eine Einschränkung der vorhergehenden allgemeinen Aussage (V. 37—40). Aeltere Exegeten faßten den Ausdruck ἄρχοντες allgemein: primores et proceres, qui ceteris sapientia, auctoritate, opibus eminebant, tam inter sacerdotes et laicos (Corn. a Lap.); gewöhnlich versteht man darunter die Synedristen (3, 1. 7, 26. 48. und öfters bei Luc.). Indirect hat das Evangelium schon früher (cf. die Erklärung zu 3, 2) angedeutet, daß außer Nicodemus auch noch andere Synedristen Jesu günstig gestimmt waren. Der vom Evangelisten ausgesprochene Tadel wegen Menschenfurcht kann nicht auch auf Nicodemus bezogen werden, der bereits im Synedrium für die Sache Jesu aufgetreten war (cf. die Erkl. zu 7, 50. 51). Zu den Ausdrücken: Ehre von den Menschen, und: Ehre von Gott, cf. 5, 44; zu ἀποσυνάγωγος cf. 9, 22. 16, 2.

V. 44. 45. „Jesus aber rief und sprach." Diese einleitende Bemerkung des Evangelisten wird verschieden aufgefaßt. Weil früher (cf. zu V. 36) Jesu Weggang ausdrücklich erwähnt wurde, und von einer Rückkehr keine Rede mehr war, so nehmen fast alle neueren Exegeten an, der folgende Redeabschnitt enthalte nicht eine neue Rede Jesu, sondern

eine vom Evangelisten besorgte Zusammenstellung früherer Aussprüche des Herrn. Durch die einleitende Bemerkung habe der Evangelist nur sagen wollen, daß Jesus die hier zusammengestellten Lehrsätze mit großem Nachdrucke während seiner öffentlichen Thätigkeit verkündet habe. Für diese Auffassung macht man noch geltend, daß die folgenden Verse ganz und gar den Charakter einer zusammenfassenden Darstellung des Lehrgehaltes der früheren Rede Jesu an sich tragen, und zudem könnte noch hervorgehoben werden, daß der Evangelist sonst die Situation, in welcher Jesus eine Rede hielt, anzugeben pflegt, hier aber jede diesbezügliche Andeutung fehlt. Gegen diese Auffassung sprechen aber nach meinem Dafürhalten schwer wiegende Bedenken. Da Johannes sonst durchgehends mit den Redewendungen „Jesus aber rief und sprach", oder „Jesus antwortete und sprach" die Reden Jesu einführt, so geht es kaum an, dieselbe Phrase hier in einem anderen Sinne zu verstehen. Dazu kommt noch ein anderer viel wichtigerer Umstand. Es ist richtig, daß in den folgenden Sätzen Wahrheiten zusammengefaßt sind, welche in den früheren Reden Jesu verkündet wurden, aber ebenso ist es Thatsache, daß sie hier theilweise in eine andere Form gekleidet sind. Und diesen von ihm selbst geformten Sätzen sollte jener Evangelist die Bemerkung vorangeschickt haben „Jesus aber rief und sprach", welcher sonst seine Worte von jenen des Herrn so sorgfältig unterscheidet?! Man würde zu dieser Aufstellung niemals gekommen sein, wenn nicht die Frage nach dem Wo? und Wann? Schwierigkeiten bereitet hätte. Es ist darum mit den älteren Exegeten und einigen neueren (z. B. Laurent, Han. Schegg) festzuhalten, daß der Evangelist Johannes von V. 44 an eine Rede Jesu referirt, welche gehalten wurde entweder am selben Orte und zur selben Zeit wie die frühere (Mald.), oder während des V. 36 berichteten Wegganges (Calmet zu 12, 36), oder endlich, nachdem Jesus, der sich eine Zeit lang vor dem Zorne der Juden verborgen hielt, wiederum in den Tempel zurückgekehrt war (Theophylakt).

„Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat, und wer mich sieht, sieht nicht mich, sondern den, der mich gesandt hat." Zur Erklärung der ersten Aussage sind jene Aussprüche herbeizuziehen, in welchen Jesus seine Lehre als eine göttliche, als Lehre des Vaters (7, 16), sich selbst aber als den Gottgesandten κατ᾽ ἐξοχήν. als den Sohn Gottes (5, 36), der mit dem Vater wesenseins ist (10, 30), hinstellt. Der Gegensatz οὐ-ἀλλά ist ein absoluter (cf. 6, 26), und die relative Fassung ist sprach- und sach-

widrig, weil der Glaube an Jesus nicht Glaube an einen Menschen, wie die Juden meinten, sondern Glaube an Gott ist. Zum zweiten Satze, der eine natürliche Folge aus dem ersten ist, cf. 8, 19 und dazu noch den Ausspruch, welchen Jesus später im engen Jüngerkreise gethan hat (14, 9).

V. 46. Von diesem Verse an tritt die Bedeutung der Person und des Werkes Jesu für die Menschheit hervor: „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit, wer an mich glaubt, nicht in der Finsterniß bleibe.“ Zur Bezeichnung Christi als φῶς cf. die Erklärung zu 8, 12. 9, 5. 12, 35. Zu σκοτία als Bezeichnung der intellectuell-sittlichen Finsterniß, und des dieser Verfassung entsprechenden Zustandes der Unsicherheit und Unseligkeit cf. 1, 5. 12, 35. Zu beachten ist noch das Verb. μένειν (manere): vor Christus und ohne ihn steht der Mensch unter der Gewalt der Finsterniß und des Todes (cf. 5, 24); erst in Christo und durch ihn vermag sich der Mensch der Gewalt derselben zu entziehen.

V. 47. „Und wenn Jemand meine Worte hört und nicht bewahrt, ich werde ihn nicht richten; denn ich bin nicht gekommen, daß ich die Welt richte, sondern daß ich die Welt errette.“ Nach den bedeutendsten Zeugen (אABD . . .) ist zu lesen καὶ μὴ φυλάξῃ (= et non custodierit) und nicht καὶ μὴ πιστεύσῃ (Rec.). φυλάσσειν bedeutet: die gläubig aufgenommenen Worte beobachten, dieselben zur Richtschnur des Lebens machen. Zur Aussage „ich richte ihn nicht“ cf. 8, 15; und zum erklärenden Zusatze: non enim veni . . . cf. 3, 17.

V. 48. Ergänzung der negativen Aussage des vorigen Verses durch Hinzufügung der positiven: „Wer mich verwirft und meine Worte nicht annimmt, der hat seinen Richter; das Wort, welches ich gesprochen habe, dieses wird ihn richten am letzten Tage.“ Dieser Satz steht parallel mit jenen zahlreichen Aussprüchen, in welchen Jesus lehrt, daß er selbst die Quelle alles Lebens der Menschen sei, und daß die Aneignung desselben durch den gläubigen Anschluß an seine Person bedingt sei. Cf. 5, 24 ff. ἀθετεῖν mit Accus. der Person = verwerfen. ὁ λόγος bezeichnet die von Christo verkündete Heilslehre, die evangelische Heilsbotschaft. Die ἐσχάτη ἡμέρα ist der Gerichtstag am Weltende. Die Wahrheit, daß die zurückgewiesene Heilsbotschaft Richter (Ankläger) beim letzten Gerichte sein werde, findet sich auch bei den Synoptikern (cf. Matth. 10, 14. mit Marc. 6, 11. Luc. 9, 5).

V. 49. Begründung der vorigen Aussage: „Denn ich habe nicht von mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, hat mir Auftrag gegeben, was ich sagen und reden soll." Zum Ausdrucke „von sich selbst reden" cf. die Erklärung zu 7, 17; zum Gedanken cf. noch 1, 18. 5, 19. 30. 7, 16.

V. 50. „Und ich weiß, daß sein Auftrag ewiges Leben ist; was ich also rede, rede ich so, wie der Vater mir gesagt hat." ἐντολή bezeichnet hier die göttliche Wahrheit selbst, welche Jesus im Auftrage Gottes verkündete; sie ist Leben in sich, und bewirkt darum auch das Leben der Menschen. Hier folgert (= οὖν) Jesus aus der hohen Bedeutung der von ihm verkündeten Lehre für die Menschen die völlige Uebereinstimmung seines Wirkens mit dem Auftrage seines Vaters.



Zweiter Haupttheil.

Jesus im Kreise seiner Jünger. 13, 1 bis 17, 26.

Der Inhalt dieses Abschnittes ist räumlich und zeitlich sehr enge begrenzt. Der Schauplatz ist der Speisesaal jenes Gastwirthes in Jerusalem, in dessen Hause Jesus mit seinen Jüngern das letzte Abendmahl feierte (cf. Matth. 26, 18. 19 und die Parall.). Das hier Erzählte ist ferner in jene Stunden des ersten Abendes des fünfzehnten Nisan (Donnerstag) zu verlegen, welche vom Beginne des letzten Abendmahles bis zum Weggange nach dem Oelberge verflossen. Nach jüdischer Vorschrift wurde das Paschalamm bei hereinbrechender Dunkelheit gebraten (Mischna Pesach, 5, 10) und durfte die Paschamahlzeit nicht bis über Mitternacht hinaus dauern (Maimonides zu Pesach 10, 9). Der Abschnitt berichtet: 1. die Fußwaschung, 13, 1—20; 2. Ankündigung des Verrathes des Judas; 13, 21—30; 3. die Abschiedsreden Jesu, 13, 31 bis 17, 26.

Die Fußwaschung. 13, 1—20.

Der Evangelist Johannes berichtet allein über die Fußwaschung und über die Rede, welche Jesus im Anschlusse an dieselbe gehalten hat.

V. 1. „Vor dem Paschafeste aber, da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen sei, um hinüberzugehen von dieser Welt zum Vater, da er die Seinigen, welche in dieser Welt (sind), geliebt hatte, liebte er sie bis zum Ende.“ Lachm., Tischend., Westcott-Hort und Vulg. setzen am Ende des Verses ein Punktum, so daß derselbe einen selbstständigen Satz bildet und nicht mit den Versen 2—5 zu einer Periode zu verbinden ist. Die Zeitbestimmung πρὸ τῆς ἑορτῆς . . . (ante diem festum . . .) gehört weder zu εἰδώς (sciens) noch viel weniger zu ἀγαπήσας, sondern zum Verbum ἠγάπησεν (dilexit). Während aber das Partic. ἀγαπήσας von der Liebe zu verstehen ist, welche Jesus seinen Aposteln (= οἱ ἴδιοι) immerfort erwies, geht das Verb. ἠγάπησεν auf einen bestimmten Liebeserweis, welchen Jesus durch die Fußwaschung gab.

Es bildet somit πρὸ τῆς ἑορτῆς auch eine Zeitbestimmung der im Nachfolgenden erzählten Fußwaschung, welche Johannes im V. 1 ganz allgemein als einen Liebeserweis Jesu charakterisirt. εἰς τέλος (= in finem, Vulg.) = bis zum Ende, nämlich seines Erdenlebens; oder adverb. = zuletzt (postremo). Johannes sagt nicht, daß die Fußwaschung der letzte Liebeserweis gewesen sei, sondern er nennt sie nur einen Liebesbeweis Jesu am Ende seines Lebens; den noch größeren Liebeserweis beim eucharistischen Mahle, welches sich gleich an die Fußwaschung anschloß, übergeht unser Evangelist. Der Kreuzestod gehört nicht hieher, da jetzt nur die Rede ist von dem Verhalten Jesu zu seinen Aposteln. Der Gedanke ist somit folgender: Jesus, welcher seine Apostel immerfort liebte, hat ihnen vor dem Paschafeste, am Ende seines Lebens, einen neuen Liebesbeweis dadurch gegeben, daß er ihnen die Füße wusch. — Durch den Participialsatz εἰδώς . . . πατέρα (sciens . . . patrem) wird die Fußwaschung noch unter einem anderen Gesichtspunkte vom Evangelisten dargestellt. Der Inhalt von εἰδώς wird in diesem Verse nur allgemein, bestimmter aber im V. 3 angegeben: Jesus wußte, daß der Zeitpunkt (= ὥρα) gekommen sei, da er die Erde verlassen und zum Vater in die himmlische Herrlichkeit zurückkehren sollte. Warum hebt aber Johannes dieses Moment hervor? Er will betonen, daß Jesus trotz des Bewußtseins seiner bevorstehenden Verherrlichung durch einen Act der tiefsten Verdemüthigung (Fußwaschen war eine Sclavenarbeit) den Jüngern seine Liebe bekundete. Johannes hebt also, bevor er an die Schilderung der Fußwaschung geht, in den einleitenden Worten die Bedeutung derselben für Jesum und für seine Jünger hervor: für ihn war sie ein Act der Selbsterniedrigung, für sie war dieselbe ein Liebeserweis. ἐκ τοῦ κόσμου τούτου steht in Antithese zu ἐν τῷ κόσμῳ: den in der Welt verbleibenden und den Gefahren derselben ausgesetzten Aposteln erwies der von der Welt scheidende Heiland seine Liebe. Aus der ganzen Darstellung ergibt sich, daß der Evangelist im V. 1 zwei Umstände zur Sprache bringt: 1. die Zeit der Fußwaschung, 2. die Gesichtspunkte, unter welchen dieselbe betrachtet werden soll. Maldonat: notat Joannes tempus, quo lotio pedum facta sit, et rationem, qua adductus Christus id fecerit. Cf. noch Bäumlein zur Stelle. Die Bedeutung der Zeitbestimmung πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα wird in der Leidensgeschichte zur Sprache kommen.

V. 2. Die hohe Bedeutung der Fußwaschung und die große Feierlichkeit, mit welcher sie vorgenommen wurde, finden ihren Aus-

druck in der ausführlichen Schilderung der begleitenden Umstände. „Und während des Mahles, als der Teufel bereits in das Herz gelegt hatte, daß ihn überliefern sollte Judas, Simon's Sohn, der Iskariote (Sohn Simon's, des Iskarioten) . . ." Johannes bemerkt zunächst, wie aus V. 2 verglichen mit V. 4 sich ergibt, daß die Fußwaschung während eines Mahles stattfand. Tischend., Tregell., Westcott-Hort haben nach bedeutenden Zeugen (ℵBLX . . .) das Präs. γινομένου aufgenommen, während auch der Aor. γενομένου durch viele Handschriften (ℵ^c AD . . .), Verss. (auch Vulg. = coena facta) und Väter bezeugt ist. Die verschiedene Leseart begründet keine Sinnverschiedenheit, da der Aor. von der bereits erfolgten Zubereitung des Mahles verstanden werden kann, und auch dann, wenn er auf die Mahlzeit selbst bezogen wird, nicht nothwendig aussagt, daß dieselbe schon völlig beendet war. Cf. Friedlieb, Archäologie, S. 64. Wichtiger ist die Frage, was für ein Mahl mit δεῖπνον bezeichnet werde. Die alten Exegeten und die große Mehrzahl der neueren verstehen darunter das letzte Abendmahl. Gegen diese Auffassung kann nicht das Fehlen des Artikels bei δεῖπνον geltend gemacht werden, was sich aus der Natur des johanneischen Berichtes leicht erklären läßt; weil er nämlich die Einsetzung der Eucharistie nicht berichtet, so hatte er nur nöthig, ein Mahl zu erwähnen, um zu erklären, wie die von ihm erzählte Fußwaschung veranlaßt war (Bäuml., cf. noch Schegg). Für die Beziehung auf das letzte Abendmahl lassen sich folgende Gründe geltend machen: 1. war die Fußwaschung nach der Annahme sehr vieler Exegeten äußerlich veranlaßt durch den Rangstreit der Jünger beim letzten Abendmahle (Luc. 22, 23 ff.); 2. das V. 21 ff. Erzählte ist ohne Zweifel dasselbe Factum, welches sich nach den Synoptikern (Matth. 26, 20 ff. Marc. 14, 17 ff. Luc. 22, 14 ff.) beim letzten Abendmahle zutrug; 3. auch nach Johannes (18, 1) begab sich Jesus nach Beendigung des Mahles und der nach demselben gehaltenen Reden über den Cedron auf den Oelberg, wie bei den Synoptikern (Matth. 26, 36. Marc. 14, 32. Luc. 22, 39) nach dem letzten Abendmahle. — Der zeitlichen Abfolge nach ging die Fußwaschung voran, und derselben schloß sich unmittelbar die Einsetzung der Eucharistie an. Verschieden beantwortet wird aber die Frage, bei welchem Theile des jüdischen Paschamahles Jesus beide Handlungen vorgenommen habe, da Johannes nur bemerkt, „während des Mahles" habe Jesus seinen Jüngern die Füße gewaschen. Als sicher ist festzuhalten, daß beides erst nach dem Essen des Paschalammes geschah. Zum Hauptgerichte, dem

gebratenen Paschalamme, gehörten aber, außer dem ungesäuerten Brode, den bitteren Kräutern und dem Brei Charoset, wesentlich vier Becher Wein, von welchen zwei vor dem Essen des Paschalammes und zwei nach demselben gereicht wurden, wozu häufig noch ein fünfter Becher kam. Jene Exegeten, welche annehmen, Jesus habe die Vorschriften bezüglich des Paschamahles genau eingehalten, setzen die Fußwaschung nach dem vierten Becher (Langen, Die letzten Lebenstage Jesu, S. 156) und an die Stelle des fünften die Einsetzung der Eucharistie (Langen, c. l. S. 190); nach Anderen (z. B. Schäfer, d. R. A. d. B. S. 172) war der dritte, gleich nach dem Genusse des Paschalammes gereichte Kelch, welcher „Kelch der Segnung" genannt wurde, der eucharistische Kelch. Eingehender wird die Frage in der Leidensgeschichte behandelt werden. — Tischend. und Westcott-Hort haben nach den bedeutendsten Handschriften (ℵBLM . . .) folgende Leseart aufgenommen: τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης, womit auch der Vulgatatext stimmt: cum diabolus jam misisset in cor, ut traderet eum Judas Simonis Iscariotae, nur daß er den Genitiv Iscariotae statt des Nominativ hat. Dagegen haben die Rec. und Lachm. jene durch einige griechische Handschriften und Verss. bezeugte Leseart aufgenommen, welche Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου unmittelbar mit καρδίαν verbindet. Nach dem zweiten Texte wird ausdrücklich gesagt, wessen Herz gemeint sei, nach dem ersten bleibt dies unbestimmt und gibt diesbezüglich nur der Zusammenhang Aufschluß. Das Verb. βάλλειν (= werfen; hier metaphor. = eingeben) und der erklärende Finalsatz machen es zweifellos, daß des Judas Herz gemeint sei, welchem der Teufel den verrätherischen Gedanken eingab. Auch dieses Moment ist bedeutungsvoll und bietet einen Gesichtspunkt zur Beurtheilung der Fußwaschung: in tiefster Verdemüthigung erweiset Jesus seinen Jüngern einen Liebesdienst gerade zur Zeit, da Einer von ihnen bereits den verrätherischen Gedanken Raum und Gehör gegeben hatte. παραδοῖ (so Lachm., Tischend., Tregell., Westcott-Hort nach ℵBD) ist Conj. Aor. für παραδῷ (Rec.).

V. 3. Der Evangelist hebt nochmals, und zwar bestimmter als in V. 1 die Macht und Erhabenheit Jesu hervor, um die Bedeutung der Fußwaschung in desto helleres Licht zu stellen: „Da er wußte, daß der Vater ihm Alles in die Hände gegeben habe, und daß er von Gott ausgegangen sei und zu Gott zurückkehre . . ." Mit εἰδώς nimmt Johannes den in V. 1 ausgedrückten Gedanken wieder auf, und explicirt

denselben ausführlicher. Dies geschieht darum, weil die Würde und Erhabenheit Jesu der maßgebendste Gesichtspunkt bei der Würdigung der von ihm vorgenommenen Handlung ist. Jesus vollzog die Fußwaschung im Bewußtsein seiner göttlichen Macht (= der Vater hat ihm Alles in die Hände gegeben, cf. 3, 35. Matth. 11, 27) und seines göttlichen Ursprunges und Zieles (= vom Vater ausgegangen und zum Vater zurückkehren, cf. 8, 42). Corn. a Lap. im Anschlusse an Toletus: summam hic humilitatis et caritatis actum edere, ac posteris quasi testamento relinquere.

V. 4. 5. Nach dem feierlich umständlichen, einleitenden Berichte schildert nun Johannes sorgfältig die Vorkehrungen von Seite Jesu zur Handlung selbst: singulare Christi exemplum singulari quoque diligentia describit. „(Da) erhebt er sich vom Mahle und legt die Kleider ab und nahm ein Linnentuch und umgürtete sich. Darauf gießt er Wasser in das Becken und fing an die Füße der Jünger zu waschen und abzutrocknen mit dem Linnentuche, womit er umgürtet war.“ τὰ ἱμάτια = das mantelartige, lange Oberkleid; über den Plural cf. Winer, p. 166. Dieses legt Jesus ab: ut et ad praestandum servile ministerium magis expeditus esset, et ut non solum servilem rem, sed servili etiam more faceret. Darum umgürtet er sich auch nach Weise der Sclaven mit einem Linnentuche (= λέντιον, nach dem lat. linteum gebildet). Alle älteren Exegeten heben hervor, daß Jesus alles selbst vorbereitete, ohne die Dienstleistung der Apostel in Anspruch zu nehmen, und daß diese aus Ehrfurcht Jesum nicht zu interpelliren wagten, was er vorhabe, ἤρξατο hebt nur allgemein den Anfang der Handlung im Gegensatze zum Ende derselben hervor (cf. V. 12); der genaue Verlauf wird erst von V. 6 an geschildert.

V. 6. Das ἤρξατο näher erläuternd fährt der Evangelist fort: „Er kommt also zu Simon Petrus; er (Petrus) spricht zu ihm: Herr, du — du waschest mir die Füße?“ σύ und μού sind mit Emphase gesetzt: Du, der Sohn Gottes, willst an mir, einem sündigen Menschen, den niedrigsten Sclavendienst verrichten? Die Rede Petri enthält ein Bekenntniß der hohen Würde Jesu und der eigenen Niedrigkeit des Apostels. Cf. Matth. 3, 14. νίπτεις ist vom Versuche zu verstehen = du willst waschen? Die griechischen Exegeten nehmen an, Jesus habe zuerst die Füße des Judas, der sich wahrscheinlich vorgedrängt habe, gewaschen, und dann sei er erst zu Petrus gekommen; die Lateiner, und die Mehrzahl der neueren Erklärer halten fest, daß Petrus zuerst

an die Reihe gekommen sei. Gegen diese Auffassung spricht nicht ἤρξατο, für dieselbe aber das ablehnende Verhalten Petri gegen Jesu Vorhaben.

V. 7. Antwort Jesu: „Was ich thue (d. h. zu thun im Begriffe bin), weißt du jetzt nicht, wirst es aber erkennen nachher.“ D. h. die tiefere Bedeutung (Mald. mysterium) der Handlung, welche ich vorzunehmen im Begriffe bin, ist dir in der Gegenwart noch verborgen, erst in der Zukunft wird sie dir offenbar werden. Die Frage nach der vollen Bedeutung der Fußwaschung und nach der Zeit, wann dieselbe dem Petrus enthüllt ward, wird bei V. 10 beantwortet werden.

V. 8. Da Petrus in seinem Widerstreite verharrt mit der Erklärung: „Du sollst mir in Ewigkeit die Füße nicht waschen“, so weiset Jesus auf die ernsten Folgen desselben hin: „Wenn ich dich nicht gewaschen haben werde, so hast du keinen Theil mit mir.“ αἰών mit der Negation = numquam, findet sich öfters bei Johannes. Die dem Hebräischen nachgebildete Redeweise μέρος ἔχειν μετά τινος = partem habere cum aliquo, mit Jemandem Gemeinschaft haben. Hier ist die Doppelfrage zu beantworten: was für eine Gemeinschaft ist gemeint? und warum vermochte die Abweisung der Fußwaschung diese Gemeinschaft zu verhindern? Gemeint ist die enge Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen Jesus und seinen Aposteln mit ihren herrlichen Wirkungen und Folgen; eingeschlossen ist aber auch, wie der Verlauf der Ereignisse bezeugt, die Theilnahme am eucharistischen Mahle, bei welchem diese innige Verbindung zwischen Jesus und den Jüngern ihren bestimmtesten Ausdruck fand. Die zweite Frage läßt sich erst genau beantworten, wenn die Bedeutung der Fußwaschung festgestellt ist (cf. V. 10). Hier mögen die verschiedenen Erklärungsversuche aufgezählt werden. Die Abweisung der Fußwaschung sollte den Verlust der Gemeinschaft mit Jesus zur Folge haben: 1. weil durch diese Abweisung die Sünde des Ungehorsams begangen worden wäre (Tolet., Corn. a Lap.); 2. weil die Zurückweisung der Fußwaschung auch die Abweisung der durch dieselbe abgebildeten Tugend der Demuth und Nächstenliebe in sich geschlossen hätte (Chrys., Cyrill., Langen u. A.); 3. weil die vorhandenen Sünden, welche durch die Fußwaschung getilgt wurden, nicht entfernt worden wären (Mald.).

V. 9. „Es spricht zu ihm Simon Petrus: Herr, nicht allein meine Füße, sondern auch die Hände und das Haupt (nämlich wasche).“ Mit diesen Worten offenbart der feurige Apostel seine unbegrenzte Liebe zu Jesus und zugleich deckt er damit auch das Motiv seines bisherigen

Verhaltens auf. Petrus, der bis jetzt aus Liebe und Ehrfurcht vor dem Meister gegen die Fußwaschung sich gesträubt hat, vernimmt kaum, daß es sich um die Gemeinschaft mit ihm handle, so will er am ganzen Leibe gewaschen sein, damit sein sehnliches Verlangen nach der denkbar engsten Verbindung mit Jesus ausdrückend. Dieses Verhalten erklärt sich auch aus dem Glauben Petri, daß nur in der Verbindung mit Jesus das ewige Leben gegeben sei (6, 69).

V. 10. Antwort Jesu: „Jesus sprach zu ihm: Wer gebadet ist, hat nichts nöthig, außer daß er die Füße wasche, sondern er ist ganz rein. Auch ihr seid rein, aber nicht Alle.“ Diese Worte sind wichtig, weil sie vollen Aufschluß geben über Wesen und Bedeutung der Fußwaschung. In formeller Beziehung sind, wie häufig in der Rede Jesu, zwei Momente festzuhalten: 1. die allgemeine Sentenz; 2. die specielle Anwendung, welche Jesus auf seine Apostel macht. Die allgemeine Sentenz bezieht sich auf die Sitte der Orientalen, vor einem Gastmahle ein Bad zu nehmen, um den ganzen Leib zu reinigen. Der Gast, welcher auf diese Weise gereiniget war, bedurfte vor Beginn des Mahles nur noch der Waschung der Füße, welche auf dem Wege vom Bade zum Speisesaale verunreinigt worden waren. In der Anwendung der Sentenz auf die Apostel ist festzuhalten, daß die Aussage „auch ihr seid rein“ contextgemäß dahin restringirt werden muß: ihr seid rein, mit Ausnahme eurer Füße, welche ich eben jetzt durch die Waschung rein machen will. Gilt die Aussage von den Aposteln etwa auch im buchstäblichen Sinne, so daß Jesus sagen wollte, sie seien durch ein vor dem Mahle genommenes Bad am ganzen Leibe rein geworden, und er habe darum nur ihre inzwischen beschmutzten Füße zu reinigen? Abgesehen davon, daß nach der damaligen Lage der Dinge die Annahme, die Apostel hätten vor dem Paschamahle ein Bad genommen, höchst unwahrscheinlich ist, wäre diese niedrige Auffassung mit dem Charakter Jesu überhaupt, dann mit der ernsten und feierlichen Stimmung des Augenblickes insbesondere kaum vereinbar; ferner hätte diese Waschung nach der jüdischen Observanz erfolgen sollen, bevor sich die Jünger zu Tische setzten und nicht erst, nachdem sie sich von demselben erhoben; endlich wäre nach dieser Auffassung die Aussage Jesu im V. 8 ganz und gar unmotivirt. Wir müssen darum festhalten, daß in der Anwendung der Sentenz auf die Apostel der Ausdruck ὁ λελουμένος (= qui lotus est) von der geistigen, inneren Reinheit zu verstehen ist, in welche die Apostel durch die Lehre und Gnade Christi versetzt wurden.

Was bildet aber der Schmutz ab, der noch an den Füßen der Apostel haftete? und wie vermochte die Fußwaschung diesen (geistigen) Schmutz zu entfernen? Nach dem heiligen Augustinus (tract. 56 in Joann.), dem viele Exegeten folgten, bildet der Staub der Füße jene inneren Unvollkommenheiten (peccata venialia) ab, von welchen auch der wiedergeborene Mensch während seines Erdenwandels sich nicht völlig frei zu erhalten vermag. Die vom Herrn vorgenommene Fußwaschung hatte nun für die Apostel die Wirkung, daß sie dieselben von dem ihnen noch anhaftenden Staube der Sünden völlig zu reinigen vermochte. Eine solche, allerdings auf die Apostel beschränkte Wirkung muß der Fußwaschung zuerkannt werden, weil nur diese Auffassung den Worten Jesu im vollen Umfange entspricht. Maldonat deutet im Anschlusse an Cyprian die Fußwaschung vom Bußsacramente überhaupt; allein Jesus spricht hier offenbar von der Bedeutung und Wirkung derselben für die Apostel. Vergleichen wir nun mit diesem Ausspruche Jesu die directe Aussage in V. 12 ff. und die Andeutungen in V. 1—3, so ergibt sich Folgendes: 1. die Fußwaschung hat symbolische Bedeutung, da sie anschaulich darstellt Jesu tiefe Verdemüthigung und dienende Liebe, und da sie die Apostel und alle Gläubigen die Pflicht der Verdemüthigung und dienenden Nächstenliebe lehrt; sie deutet 2. für die Apostel die innere, sittliche Reinigung nicht bloß an, sondern sie vermag dieselbe für sie — aber auch nur für sie — zu bewirken. In dieser Doppelbedeutung der Fußwaschung für die Apostel liegt auch der Grund, warum die Zurückweisung derselben das Aufhören der Gemeinschaft mit Jesus zur Folge gehabt hätte (cf. V. 8). Die Worte εἰ μὴ τοὺς πόδας (nisi pedes) hat Tischend. (8. Ausg.) vorzugsweise auf Grund von ℵ gestrichen; sie sind aber als echt festzuhalten und wurden auch von Westcott-Hort in den Text aufgenommen, aber in Klammern gesetzt.

V. 11. Die Schlußworte Jesu erläuternd fügt der Evangelist hinzu: „Denn er wußte, wer ihn überliefern sollte; deswegen sagte er: Nicht Alle seid ihr rein.“ Er „wußte“, nämlich als der Herzenskundige (2, 24. 25). Christus sagt nur, daß der Verräther jetzt nicht rein sei; ohne Zweifel besaß dieser ebenso wie seine Mitapostel die Gnade der inneren Reinheit, hatte sie aber durch eigene Schuld wieder verloren.

V. 12. „Als er nun ihre Füße gewaschen und sein Kleid angezogen und sich wieder niedergesetzt hatte, sprach er zu ihnen: Wisset ihr, was ich euch gethan habe?“ Der Evangelist constatirt ganz kurz die Thatsache, daß nun Jesus seinen Aposteln die Füße gewaschen habe,

denn er eilt sichtlich zum Berichte über die Rede, welche Jesus im Anschlusse an die Handlung hielt. Das wiederholte καί macht den Bericht feierlich umständlich und läßt uns die Würde und Majestät ahnen, womit Jesus jeden Schritt an diesem heiligen Abende machte. Die Anschaulichkeit und Bestimmtheit der Darstellung sind ein Beweis, daß der Evangelist Augenzeuge der Vorgänge war. Die allgemein gehaltene und auf die nachfolgende Rede vorbereitende Frage hat den Sinn: versteht ihr die Bedeutung der vorgenommenen Handlung? καὶ ἀνέπεσεν ist durch ℵBC bezeugt und auch von Westcott-Hort aufgenommen; die Rec. hat nur ἀναπεσών (= cum recubuisset Vulg.). Ueber den Aorist in temporellen Nebensetzen mit der Bedeutung eines Plusquamperf. cf. Winer p. 258.

V. 13. „Ihr nennet mich: Lehrer und Herr, und saget es mit Recht; denn ich bin es." Bei den Juden wurden die Lehrer von ihren Schülern mit ὁ διδάσκαλος angeredet. Zum Ausdrucke ὁ κύριος als Bezeichnung der göttlichen Würde und Macht Jesu cf. Matth. 7, 21. καλῶς = vere, d. h. eure Benennung entspricht der Wahrheit, so daß sie berechtiget ist. Ueber den Nominativ der Anrede statt des Vocat. cf. Winer p. 172; andere fassen ihn als Nominativ der Titulatur statt des Accus. (cf. das. p. 171).

V. 14. Vermöge der Stellung und Würde Jesu ist sein Thun maßgebend für seine Jünger: „Wenn nun ich euch die Füße gewaschen habe, der Herr und der Lehrer, so müsset auch ihr einander die Füße waschen." Nachdrucksvoll steht ἐγώ, welches näher bestimmt wird durch „der Herr und Lehrer". Wenn Jesus ausdrücklich hervorhebt, daß er als Herr und Lehrer die Fußwaschung vorgenommen habe, so legt er dadurch den Aposteln die heilige Pflicht ans Herz, dem ihnen gegebenen Beispiele nachzukommen. Daher

V. 15: „Denn ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit wie ich euch gethan habe, auch ihr thuet." ὑπόδειγμα (ein Substant. der späteren Gräcität für παράδειγμα) = ein Beispiel, das zur Nachahmung gegeben wird; hier wird die Fußwaschung selbst als solches hingestellt. Bezüglich der Nachahmung ist zu bemerken, daß Jesus sagt, damit ihr thuet, „so wie" (= καθώς) ich euch gethan habe. Damit ist ausgesprochen, daß von den Jüngern in erster Linie nicht die Vornahme der gleichen Handlung, sondern die Uebung der durch dieselbe gelehrten Tugend der Demuth und Nächstenliebe gefordert werde.

V. 16. „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Nicht ist der Diener größer als sein Herr, noch auch der Gesandte größer als der, welcher ihn gesandt hat.“ Der Gedankenfortschritt und der Nachdruck liegt darin: die Apostel sind gerade in ihrer Eigenschaft als Diener und Gesandte Christi verpflichtet, nach dem Beispiele ihres Herrn und Senders demüthig zu sein. Um der Wichtigkeit der Sache willen wird die Rede durch das doppelte Amen eingeführt. Zum Gedanken selbst cf. Matth. 10, 24. 25.

V. 17. Als letztes Motiv zur Uebung der so sehr eingeschärften Verdemüthigung wird der dafür in Aussicht gestellte Lohn angeführt: „Wenn ihr dieses wisset, selig seid ihr, wenn ihr es thuet.“ εἰ steht hier wie 7, 4 (cf. die Erklärung) in der Bedeutung von ἐπεί. Aus der Thatsache, daß die Apostel nach der vorausgegangenen Belehrung die Bedeutung der Fußwaschung kannten, folgert Jesus die Seligpreisung, welche aber an die Bedingung (= ἐάν) geknüpft ist, daß die Apostel die erkannte Wahrheit in ihrem Leben verwirklichen (= ποιεῖν).

V. 18. „Nicht von Allen rede ich; ich weiß, welche (d. h. wie beschaffene) ich für mich auserwählt habe; aber (ich habe auch diesen Einen auserwählt), damit die Schrift erfüllt werde: Der mit mir das Brod ißt, hat gegen mich seine Ferse erhoben.“ Das Object zu λέγω ist der im vorigen Verse ausgesprochene Gedanke: Nicht von Allen gilt die Seligpreisung, weil eben Einer die Bedingung nicht erfüllen wird, an welche dieselbe geknüpft ist. Zugleich ist damit ausgesprochen, daß von den Uebrigen die Seligpreisung gilt. Diese Restringirung begründend sagt Jesus: ich weiß, welche ich auserwählt habe. οἶδα „ich weiß“ nämlich in Folge der Herzenskundigkeit (2, 24. 25). Mit Tischend. (8. Ausg.), Tregell., Westcott-Hort ist nach ℵBC . . . τίνας zu lesen, nicht οὕς (Rec.). τίς steht in der Bedeutung ποῖος = qualis (cf. Marc. 1, 27. 6, 2. Luc. 4, 36. Joh. 7, 36). ἐξελεξάμην (Vulg. elegerim) ist wegen der folgenden Prophetenstelle ohne Zweifel von der Auswahl zum Apostelamte, und nicht von der electio ad vitam aeternam (August., Beda, Rupert u. A.) zu fassen. Cf. die Erklärung zu 7, 71. Gedanke: weil Jesus als der Herzenskundige die innere Verfassung der Apostel vom Anfange an kannte, und somit auch durch Judas nicht getäuscht wurde, konnte er die vorhergehende Aussage machen. — Im folgenden mit ἀλλά eingeführten Satze gibt Jesus gleich Aufschluß, warum Judas demungeachtet zum Apostelamte berufen wurde. Zu ἀλλά ist ἐξελεξάμην, aber in specieller Beziehung auf Judas zu ergänzen: Aber (ich habe diese Wahl getroffen, d. h. auch den Judas auserwählt),

damit ... Corn. a Lap.: sed tamen elegi eum in apostolum, ut ... Cf. Winer p. 297. Die angeführte Schriftstelle ist aus Ps. 40, 10 entlehnt und frei angeführt. Dem nächsten, historischen Sinne nach enthalten die Worte eine Klage Davids über die Untreue seines langjährigen Freundes Achitophel (2 Kön. 15, 31 ff.); ihre völlige Erfüllung fanden sie im Geschicke Jesu und im verrätherischen Verhalten seines Apostels Judas. „Brod essen mit Jemandem“ ist bildliche Bezeichnung der engsten Verbindung; in specieller Anwendung auf Judas: der mit mir in der innigsten Lebensgemeinschaft stand, mein Hausgenosse war (Matth. 10, 25). ἐπαίρειν τὴν πτέρναν ἐπί τινα = calcem (seu calcaneum, gewöhnl. Neutr., bei Hieronym. auch Mascul.) levare contra aliquem, wörtlich: die Ferse gegen Jemanden erheben; bildlich: in hochmüthiger und listiger Weise gegen Jemanden auftreten und ihm schaden. Die Erfüllung hat das Prophetenwort dadurch gefunden, daß Judas Jesum mittelst des Friedenskusses in die Hände der Schergen überlieferte (Matth. 26, 48 ff.). Statt des Futur. levabit (Vulg.) hat der griechische Text theils den Aor. ἐπῆρεν (so Rec., Lachm., Tischend., Westcott-Hort), theils das Perf. ἐπῆρκεν (so Tischend. 8. Ausg. nach ℵ).

V. 19. Der Heiland gibt auch den Grund der Ankündigung des bevorstehenden Verrathes an: „Dieses sage ich euch von jetzt an, bevor es geschieht, damit ihr, wenn es geschehen ist, glaubet, daß ich es bin.“ ἀπάρτι, welches sich nur in der späteren Gräcität findet, ist = amodo (ab hoc tempore), d. h. „von jetzt an“; es hat also Jesus öfters auf den Verrath hingewiesen. In der Bedeutung „jetzt schon“ (iam iam, Corn. a Lap.) kommt weder ἀπάρτι noch amodo vor. πιστεύειν steht hier in derselben Bedeutung wie 2, 11. Zu ἐγώ εἰμι cf. die Erklärung zu 4, 26. Das Eintreffen des vorausverkündeten Ereignisses bekundete Jesu Allwissenheit und bekräftigte den Glauben der Apostel, daß der Verrathene der Messias sei.

V. 20. „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wer einen aufnimmt, den ich sende, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.“ Diese Worte wurden und werden sowohl nach ihrem Zusammenhange als nach Beziehung und Bedeutung verschieden aufgefaßt. Nach älteren und neueren Exegeten sind sie als Trost- und Ermuthigungsworte für die Apostel zu fassen (Euthym., Reischl, Meyer). Der Zusammenhang mit V. 19 ist folgender: Wie der Verrath des Judas die Apostel im Glauben bestärken soll (V. 19), so darf dieses traurige Ereigniß sie auch nicht entmuthigen in der Ver-

kündigung der Heilsbotschaft, vielmehr soll das Bewußtsein von der hohen Bedeutung der Glaubensboten sie ermuthigen zur Ausführung der Aufgabe, welcher Judas untreu wurde. Cf. die Erklärung zu Matth. 10, 40. Die Vermuthung Kuinöls, daß diese Worte aus Matth. 10, 40 herübergenommen, ursprünglich als Randglosse zu V. 16 gesetzt und erst später in den Text selbst aufgenommen worden seien, hat das einstimmige Zeugniß der auf uns gekommenen Handschriften gegen sich.

Ankündigung des Verrathes des Judas. 13, 21—30.

Matth. 26, 21—25. Marc. 14, 18—21. Luc. 22, 21—23.

V. 21. „Als Jesus dieses gesprochen hatte, wurde er in seinem Geiste erschüttert, und er bezeugte und sprach: Wahrlich, wahrlich sage ich euch, Einer von euch wird mich überliefern." Der Gedanke an den bevorstehenden Verrath, auf welchen Jesus bereits zweimal hingewiesen hatte (V. 11 u. 18), erschüttert sein Inneres mächtig. Zu ἐταράχθη cf. die Erklärung zu 11, 33. Das Schreckliche der That an sich, und dazu noch der Umstand, daß ein Mann, welcher zu so hoher Aufgabe berufen war (V. 20), sie verüben sollte, bewirkten die innere Erregung Jesu. In diesem Zustande mächtiger Ergriffenheit erklärte nun Jesus bestimmt, daß der Verräther dem Apostelkreise angehöre. Der Evangelist leitet diese Ankündigung ein durch ἐμαρτύρησεν καὶ εἶπεν (protestatus est et dixit), weil er hervorheben will, daß Jesus die Worte mit der ihm eigenen Auctorität bezeugt habe (= μαρτυρεῖν cf. 3, 32; gut die Vulg. protestari = öffentlich oder vor Allen bezeugen). Diese Bekräftigung der Aussage lag wohl nicht bloß in dem doppelten Amen, sondern auch in der Haltung, in welcher, und im Tone, mit welchem Jesus die Worte sprach.

V. 22. Nächste Wirkung bei den Aposteln: „Es blickten (nun) die Jünger einander an, da sie in Ungewißheit waren, von wem er rede." ἀπορεῖσθαι (a priv. und ὁ πόρος = der Weg) = in Verlegenheit, in Ungewißheit sein. Die Aussage Jesu vom Verrathe unterlag bei den Jüngern keinem Zweifel; Ungewißheit und darum Verlegenheit herrschte nur wegen der Frage, wer der Verräther sein werde. Es fällt auf, daß die Jünger nicht gleich an Judas dachten, der seine innere Gesinnung sicher manchmal mehr oder weniger äußerlich geoffenbart hatte, wie z. B. bei der Verwaltung der gemeinsamen Casse (12, 6). Die Apostel verhalten sich hier gemäß dem Worte Jesu (Matth. 7, 1 ff.),

wornach seine Jünger im Bewußtsein der eigenen Schwäche sich nicht zum Richter des Nebenmenschen aufwerfen sollen. Gut bemerkt Theophylakt im Anschlusse an Chrys.: nam quamvis singuli bene conscii essent de nullo malo arguente illos conscientia, sermonem tamen Domini veriorem suis cogitationibus existimabant, οὖν fehlt in BC, und wurde von Tischend., Westcott-Hort gestrichen.

V. 23. Zum Verständnisse des nachfolgenden Berichtes schickt nun der Evangelist folgende Bemerkung voraus: „Es lag aber zu Tische Einer von seinen Jüngern am Busen Jesu, jener, welchen Jesus liebte.“ Nach der von den Persern in der späteren Zeit angenommenen Sitte lagen auch die Juden beim Essen zu Tische (= ἀνακλίνεσθαι oder κατακλίνεσθαι), d. h. sie stützten sich mit dem linken Arme auf das Polster, hatten den Oberkörper gegen den Speisetisch gekehrt und die Füße zurückgelegt. Diese Art des Zu-Tischeseins war besonders bei Vornehmen und bei einem solchen Mahle gebräuchlich, welches einen festlichen Charakter hatte. Um einen Speisetisch, der etwa vier Fuß hoch war, waren nur drei Speisesophas (κλῖναι, lecti) aufgestellt, da die vierte Seite des Tisches zur Bedienung frei blieb; darum hieß sowohl der auf diese Art hergerichtete Speisetisch, als auch das Speisezimmer selbst, triclinium. Cf. Architriclinus (2, 8). Da auf einem Speisesopha gewöhnlich nur drei Personen lagen, so dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß in unserem Falle auf dem an der Schmalseite des Tisches angebrachten Sopha sich Jesus mit Petrus und Johannes, auf den beiden an den Längenseiten angebrachten Sophas die übrigen Apostel, je fünf an der Zahl, sich befanden. Die Lage richtete sich nach dem Range der Gäste; in der Mitte die angesehenste Person (Jesus), hinter derselben, doch weiter nach oben gelagert, um ungehindert mit der rechten Hand nach dem Tische greifen zu können, die zweite (Petrus), vor derselben, jedoch so nach abwärts gelagert, daß der Kopf an die Brust der ersten zu liegen kam (= in sinu recumbere), die dritte (Johannes). In Folge dieser Ordnung konnten Jesus und Johannes leicht mit einander verkehren. Cf. Langen, Die letzten Lebenstage Jesu, S. 162. 163, und Friedlieb, Archäologie, S. 27 ff. Noch viermal (19, 26. 20, 2. 21, 7. 20) bezeichnet sich der Evangelist mit den Worten „welchen Jesus liebte“; der Ausdruck weiset auf ein besonders enges Liebesverhältniß zwischen Jesus und seinem jungfräulichen Jünger hin, welches auch darin seinen Ausdruck fand, daß Johannes an der Brust seines Meisters lag.

V. 24. „Es winkt nun diesem Simon Petrus und spricht zu ihm: Sage, wer ist es, von dem er spricht?“ οὖν folgert aus V. 23; Petrus meint, Johannes kenne den Verräther, weil er an der Brust Jesu lag; in Folge dessen richtet er an ihn die Frage. Diese bestand aber nicht bloß im Winken (August.), sondern auch in leisen Worten. Wie konnte aber Petrus eine Frage an Johannes richten, da zwischen beiden Jesus lag und überdies Johannes dem Petrus den Rücken zukehrte? Die Antwort liegt in V. 22 angedeutet; als die Jünger bei der Ankündigung des Verräthers sich gegenseitig anblickten, richtete auch Johannes den Blick auf den Mitjünger am selben Sopha, und diese Gelegenheit benützte Petrus zu der mitgetheilten Frage. Diese Annahme ist psychologisch erklärbar und durch den Context gefordert, und darum durchaus nicht willkürlich. Petrus will aber den Namen des Verräthers wissen, um seinen Meister desto sicherer gegen die Anschläge desselben schützen zu können. Mit der Angabe des Johannes ist der Bericht der Synoptiker (Matth. 26, 22. Marc. 14, 19. Luc. 22, 23) ganz vereinbar: Die Jünger fragen zuerst einzeln Jesum selbst, und da sie keine Antwort bekommen, wendet sich speciell Petrus mittelst des Johannes an ihn. — Statt der sehr verbürgten (BCLX . . . Vulg.) Lese-art: καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστιν hat die Rec. πυθέσθαι τίς ἂν εἴη: diesem winkte Petrus zu, daß er forschen sollte, wer es sei.

V. 25. „Als nun jener sich (wiederum) so an die Brust Jesu niedergelegt hatte, da spricht er: Herr, wer ist es?“ Das sehr stark (BCEF . . .) verbürgte οὕτως (fehlt in der Vulg.) = „so“ weiset nach seiner Wortbedeutung zunächst auf etwas Vorhergehendes zurück: Johannes, welcher sich, um den Petrus sehen zu können, erhoben hatte, legte sich wiederum „so“, d. h. in derselben Weise an die Brust Jesu, wie er früher (V. 23) an derselben lag. Andere Exegeten (auch Tischend. in seinen kritischen Bemerkungen) fassen οὕτως = ohne Bedenken, schnell (cf. 4, 6); Grimm spricht sich nicht aus. Mit Lachm., Tischend. (7. Ausg.), Tregell., Westcott-Hort ist das stark bezeugte ($\aleph^{c}$BCK . . .) ἀναπεσών (se reclinans) festzuhalten, welches auch durch das zurückweisende οὕτως gefordert wird; in der 8. Ausg. hat Tischend. wegen ℵ ἐπιπεσών (Rec.) aufgenommen und diese Wahl auch aus einem inneren Grunde zu rechtfertigen gesucht.

V. 26. Jesus macht nun dem Johannes den Verräther bekannt: „Jesus antwortet: Jener ist es, welchem ich den Bissen eintauchen und darreichen werde. Und als er den Bissen eingetaucht hatte, (nimmt er

ihn und) gibt ihn dem Judas, dem Sohne Simons, dem Iskariot.“ Tischend., Tregell., Westcott-Hort haben nach BCL, Verss. das Futur. βάψω, die Rec. und Lachm. dagegen nach ℵAD (auch Ital. und Vulg.) das Partic. βάψας aufgenommen. Ferner ist im zweiten Verstheile hinter ψωμίον nach BCL noch λαμβάνει καὶ zu lesen, welche Worte in der Vulg. fehlen. τὸ ψωμίον (Demin. von ψωμός) = ein kleiner Bissen (buccella, frustum); die Vulg. gibt den Ausdruck hier mit panis, dagegen V. 27 und 30 mit buccella wieder. Die Frage, was unter dem Bissen zu verstehen sei, hängt mit der andern zusammen, ob dieser Vorfall noch vor dem Genusse des Paschalammes oder nach demselben stattfand. Festzuhalten ist, daß ψωμίον nicht das eucharistische Brod bezeichnet, sondern entweder das ungesäuerte Brod, welches der Hausvater nach dem zweiten Becher und unmittelbar vor dem Genusse des Osterlammes darreichte, und welches von den Tischgenossen gegessen ward, nachdem es zuvor mit bitteren Kräutern in den Brei Charoset getaucht wurde, oder irgend einen Bissen, welchen Jesus nach dem Paschamahle, respective nach dem eucharistischen Mahle, dem Judas reichte. Weil nach jüdischem Ritus vom Hausvater den Tischgenossen zwar das Brod dargereicht, dieses aber von ihnen selbst eingetaucht wurde, und weil ferner nach dem Paschalamme am selben Abende keine andere Speise mehr genossen werden durfte (cf. Friedlieb, Archäologie, S. 17), so war die Darreichung eines eingetauchten Bissens in jedem Falle ein ungewöhnliches Ereigniß. Wie wir aus dem Folgenden sehen, hat Jesus nur leise zu Johannes gesprochen, so daß die übrigen Apostel die Worte nicht hörten. Tischend., Tregell., Westcott-Hort haben nach ℵBC.. den Genitiv Ἰσκαριώτου statt des Dativs (Rec.) aufgenommen. Cf. die Bemerkungen zu 6. 71 (72).

V. 27. „Und nach dem Bissen (d. h. nachdem Jesus dem Judas den Bissen gegeben hatte), dann fuhr der Satan in ihn. Es sprach nun Jesus zu ihm: Was du thuest (d. h. zu thun vorhast), das thue schneller?“ Mit τότε hebt der Evangelist die angegebene Zeitbestimmung um ihrer großen Bedeutung wegen nachdrucksvoll hervor. Die Worte „der Satan fuhr in ihn“ haben nicht den Sinn, als sei Judas von diesem Augenblicke an ein „Besessener“ im eigentlichen Sinne des Wortes geworden, sondern zurückweisend auf V. 2 sagen sie aus, daß Judas jetzt ganz sich von Christo losgesagt und in den Dienst des Satans begeben habe. Judas öffnete jetzt sein Herz völlig den diabolischen Einwirkungen, und darum ward das verrätherische Vorhaben zum festen Willens-

entschlusse, dem die That auf dem Fuße nachfolgte: Satanas, qui prius in Judam ingressus erat ad proditionem machinandam, hic rursus in eum ingressus est ad eam perficiendam et in opus conferendam. Corn. a Lap. — Schwierigkeiten bereiten die Worte ποίησον τάχιον (= fac citius), da es den Anschein hat, als fordere Jesus den Judas zur That des Verrathes auf. Das ist nur Schein und der Sachverhalt ist folgender. Jesus weiß, als der Herzenskundige, daß der Verrath bei Judas eine festbeschlossene Sache ist, und in Folge dessen (= οὖν; fehlt in der Vulg.) fordert er ihn auf, und zwar nur, zur schnellen Ausführung des Entschlusses, von dem er nicht mehr abging. Es bedient sich Jesus dieser Redeform aus mehrfachen Gründen: 1. um anzuzeigen, daß Judas völlig frei handeln könne, und handle; 2. lag in dieser Redeform ein Hinweis auf die Größe der That und zugleich eine letzte ernste Rüge (so die griech. Exegeten); 3. bekundete Jesus, daß er nicht bloß keine Furcht vor dem Tode habe, sondern daß er um des Heiles der Menschen willen die Todesstunde herbeisehnte. τάχιον nehmen manche Exegeten im Sinne eines Positivs = schnell, ebenso wird auch citius manchmal gebraucht (cf. Klotz); dagegen halten andere die comparative Bedeutung fest = schneller, als du es nämlich thun zu wollen scheinst. Winer, p. 228.

V. 28. „Dieses aber erkannte Keiner von den zu Tische Liegenden, wozu er es ihm gesagt habe.“ τοῦτο bezieht sich auf den Ausspruch Jesu. Alle Tischgenossen vernahmen die laut und mit Nachdruck gesprochenen Worte, aber Keiner, auch Johannes nicht, erkannte die Beziehung (= πρὸς τί) derselben. Wie die Vermuthungen der Apostel zu erkennen geben, glaubte keiner derselben, daß der Verrath so unmittelbar bevorstehe.

V. 29. „Denn Einige meinten, weil Judas die Casse führte, daß Jesus ihm sage: Kaufe, was wir nöthig haben für das Fest, oder daß er den Armen etwas geben sollte.“ Zu γλωσσόκομον cf. die Erklärung zu 12, 6. Aus Exod. 12, 16 erfahren wir, daß der erste Paschatag rücksichtlich der Sabbathruhe nicht so strenge gehalten werden mußte, als der gewöhnliche Sabbath; denn an jenem durften Arbeiten zur Bereitung des Mahles verrichtet werden, während sie an diesem strenge verboten waren (cf. Exod. 35, 2. 3). Die weitere Vermuthung der Jünger bezeugt uns, mit welcher Sorgfalt Jesus, der selbst vom Almosen frommer Frauen lebte, sich der Armen annahm.

V. 30. „Nachdem nun jener den Bissen genommen hatte, ging er sofort hinaus. Es war aber Nacht.“ Der Evangelist bestimmt den Zeitpunkt des Wegganges des Verräthers doppelt: nach seinem Zusammenhange mit den Geschichtsereignissen und nach der Tages- respective Nachtzeit. Weil mit dem Essen des dargereichten Bissens Judas völlig in die Gewalt des Satans kam, und weil es ihm nun klar war, daß sein Plan offenkundig sei, so verließ er den Speisesaal, und trat damit zugleich aus der Gemeinschaft Jesu aus. Aus dem Apostel Christi war ein Werkzeug des Satans geworden. Die Bemerkung „es war Nacht“ ist auch geeignet, die That, zu welcher Judas sich jetzt anschickte, und die innere Gesinnung, in welcher er an dieselbe schritt, zu illustriren.

Abschiedsreden Jesu. 13, 31 bis 17, 26.

Dieser Abschnitt umfaßt folgende Theile: a) Jesus kündigt seinen Tod und die Verleugnung Petri an, 13, 31—38; b) Verheißung des heiligen Geistes, des Trösters, 14, 1—31; c) das Gleichniß vom Weinstocke und den Reben, 15, 1—17; d) der Haß und die Schuld der Welt, 15, 18—27; e) der Sieg der Apostel über die sündige Welt, 16, 1—33; f) das hohepriesterliche Gebet, 17, 1—26.

Jesus kündiget seinen Tod und die Verleugnung Petri an. 13, 31—38.

V. 31. Mit dem Weggange des Verräthers war die Todesstunde Jesu ganz nahe gerückt; Christus schaut den Tod und die herrlichen Wirkungen desselben als schon erfolgt, daher spricht er: „Nun ist verherrlichet worden der Menschensohn, und Gott ist verherrlichet worden in ihm.“ νῦν steht nachdrucksvoll: jetzt, da der Verräther sich bereits entfernt hat, um sein teuflisches Vorhaben auszuführen. Der Aor. ἐδοξάσθη (glorificatus est) steht statt des Futur.: Jesus schaut die unmittelbar bevorstehende Verherrlichung als schon erfolgt. Sowohl die ganz nahe als auch die gewisse Zukunft wird durch dieses Tempus ausgedrückt. Unter der Verherrlichung versteht Christus seinen Kreuzestod: crucis suae victoriam clarificationem suam vocans. Mald. Dieser wird zunächst eine Verherrlichung des „Menschensohnes“ genannt, und zwar 1. mit Rücksicht auf die wunderbaren Vorgänge, welche sich unmittelbar an denselben anschlossen: Verfinsterung der Sonne, Zerreißen

des Tempelvorhanges, Hervorgehen der Todten aus den Gräbern, siegreiche Auferstehung und glorreiche Himmelfahrt Christi. Diese Ereignisse waren ein evidenter Beweis, daß ein Gottmensch gestorben sei (Matth. 27, 54); 2. mit Rücksicht auf die Wirkungen dieses Todes: für Christum bewirkte derselbe die Erhöhung seiner menschlichen Natur (Phil. 2, 8 ff. Hebr. 2, 9) und für die Menschen ist derselbe die Quelle aller Entsündigung und Heiligung (3, 15. Röm. 4, 25). Christi Tod ist ferner auch eine Verherrlichung „Gottes“, d. h. Gott Vaters; „in ihm“, d. h. im gekreuzigten Christus wird Gott verherrlichet, weil der Kreuzestod des Gottmenschen ein Erweis der Heiligkeit, Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit und Liebe Gottes ist (cf. 3, 16. Röm. 3, 25. 26). Der Grund, warum Christus in diesem ernsten Momente von seinem Tode unter dem Gesichtspunkte seiner eigenen und seines Vaters Verherrlichung spricht, wird gut angegeben von Maldonat nach Chrys.: volebat instante morte discipulos consolari confirmareque, ne ignominia passionis eius deterrerentur et in fide vicillarent.

V. 32. „(Wenn Gott verherrlichet ist in ihm,) so wird auch Gott ihn verherrlichen in sich, und (zwar) schnell wird er ihn verherrlichen.“ Einer Erklärung bedarf hier nur die Aussage: Gott wird ihn verherrlichen ἐν αὐτῷ (so Treg., Tischend., 8. Aufl., nach ℵB; die Rec. und Westcott-Hort haben ἑαυτῷ) = „in sich“. Die Präpos. ἐν ist in der auch bei Classikern vorkommenden Bedeutung „bei“ (= παρά, apud) zu nehmen (cf. Wil. Grimm), und demnach ist der Sinn: Weil Christus Gott auf Erden verherrlichet hat durch die Vollführung der Erlösung, so wird Gott ihn verherrlichen bei sich im Himmel. Diese Verherrlichung, welche unmittelbar bevorstand (= εὐθύς), erfolgte in der Himmelfahrt, durch welche der verklärte Gottmensch zur Rechten des Vaters erhöht wurde. Die Worte εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ (si Deus clarificatus est in eo) fehlen bei vielen Zeugen (ℵBCD . . . Verss., einigen Itala- und Vulgata-Handschriften) und wurden von Lachm., Tregell. in Klammern gesetzt, von Westcott-Hort aber ganz gestrichen.

V. 33. „Kindlein, noch eine kurze Zeit bin ich bei euch; und wie ich den Juden gesagt habe, daß, wohin ich gehe, ihr nicht kommen könnet, so sage ich auch euch jetzt.“ Im Augenblicke des unmittelbar bevorstehenden Verrathes und Todes redet Jesus seine Apostel mit dem väterlichen und liebevollen Worte „filioli“ an, um sie aufzurichten und zu trösten: utitur non solum sententiis, sed etiam verbis ad consolationem accomodatis. Mald. μικρὸν scl. χρόνον (cf. 12, 35) =

kurze Zeit; auch das adverbiale modicum kommt zur Bezeichnung einer kurzen Zeitdauer vor. Zunächst haben wir zu denken an die kurze Zeit bis zum Tode Jesu; weil aber Jesus selbst (V. 31. 32) von seinem Tode unter dem Gesichtspunkte seiner Verklärung gesprochen hat, so ist hier die Zeit von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt, in welcher Jesus mit den Jüngern nicht mehr ununterbrochen und in der bisherigen Weise verkehrte, zugleich miteingeschlossen. Das Eine war mit dem Anderen nothwendig gegeben, weil der von den Todten erstandene Heiland nur mehr kurze Zeit auf Erden verbleiben konnte. Es ist somit das nächste Ziel, wohin die Jünger nicht folgen können, der Tod, das letzte aber ist der Hingang zum Vater; das Eine können sie nicht, weil sie nicht hinlänglich gegen die Schrecken des Todes gewaffnet sind, und weil sie noch auf Erden das Evangelium zu verkünden haben (Matth. 28, 19. 20), das Andere darum nicht, weil für sie die himmlischen Wohnungen erst zubereitet werden müssen (14, 1 ff.). Was aber Jesus bezüglich der Juden absolut negirt hat (cf. 7, 34; bes. 8, 21), das verneint er rücksichtlich seiner Jünger nur relativ: Jetzt können sie ihrem Meister nicht folgen, später aber werden sie ihm folgen (14, 2. 3). Die Zeitpartikel ἄρτι, welche mit Nachdruck an das Ende gesetzt ist, gehört zum Verb. λέγω und stellt die jetzige Rede an die Apostel in Antithese zur früheren Rede an die Juden: sicut dixi ante Judaeis, et vobis modo dico. Mald.

V. 34. Der von der Welt scheidende Heiland läßt den in derselben verbleibenden Jüngern das Gebot der Nächstenliebe als Vermächtniß zurück: „Ein neues Gebot gebe ich euch, damit ihr einander liebet, damit, wie ich euch geliebt habe, auch ihr einander liebet.“ In formeller Beziehung ist zu bemerken, daß der zweite Verstheil von καθώς an eine Wiederholung und zugleich eine nähere Bestimmung des ersten Verstheiles enthält: es wird nämlich die geforderte Nächstenliebe verglichen (= καθώς) mit der Liebe Christi zu den Aposteln (Menschen). Auch das zweite ἵνα ist von ἐντολή abhängig und das Verglichene (καθώς ...) ist des Nachdrucks wegen vorausgesetzt. Da schon das A. T. (Lev. 19. 18. cf. Matth. 5, 43) die Nächstenliebe lehrte, und der Herr selbst schon früher die Gottes- und Nächstenliebe als die vorzüglichsten Gebote und die Erfüllung des A. T. bezeichnete (Matth. 22, 36 ff.), so wurde und wird mit Recht die Frage aufgeworfen, wie denn Jesus das Gebot der Nächstenliebe hier ein neues Gebot nenne? und selbe auch sehr verschieden beantwortet (cf. Mald.). Die richtige Ant-

wort auf diese Frage deutet Jesus selbst im zweiten Verstheile hinlänglich an, welcher eine Erläuterung des Ausdruckes ἐντολὴ καινὴ enthält. Das Gebot der Nächstenliebe in der christlichen Zeit ist darum ein neues, weil die Norm desselben die Liebe Christi zu den Menschen und nicht, wie im A. T., die Selbstliebe ist. Das Wesen der Liebe Christi, welche im Christenthume Norm der Nächstenliebe ist, besteht darin, daß der eingeborne Gottessohn aus Liebe zu den sündigen Menschen sich der göttlichen Herrlichkeit entäußerte, für uns sein Leben hingab, und nach seiner Rückkehr in den Himmel immerfort sein Fleisch und Blut als Speise und Trank gibt, zum Zwecke der geistigen Heiligung und der Vereinigung mit ihm (cf. 6, 54 ff.). Nach dieser allgemeinen Bemerkung lassen sich die einzelnen Momente, welche Christi Gebot als ein neues kennzeichnen, näher bestimmen. Das Gebot der Nächstenliebe, welches Christus gab, ist ein neues: 1. rücksichtlich seines Umfanges; denn während das alttestam. Gebot zunächst und ausdrücklich nur von den Juden sprach (cf. die Erklärung zu Matth. 5, 43), erstreckt sich die christliche Nächstenliebe, da sie ein Nachbild der Gottesliebe ist, auf alle Menschen (Matth. 5, 44. 45); 2. rücksichtlich seines Wesens und Inhaltes; denn während die alttestam. Nächstenliebe sich bekundete in der Erfüllung der Gerechtigkeitspflichten, in der Abweisung der Rache und in der Verzeihung zugefügter Beleidigung (cf. Lev. 19, 18), fordert das Christenthum nicht bloß selbstverleugnende, opferbereite und duldende Liebe (Matth. 5, 39—41), sondern auch einen solchen Liebesheroismus, der zur Lebenshingabe für den Nächsten bereit ist (1 Joh. 3, 16. cf. Joh. 15, 13); 3. rücksichtlich des Zieles; denn während die alttestam. Gesetzesbestimmung zunächst nur bezweckte, den Juden enger an den Juden zu knüpfen, und dadurch den Verkehr mit den Heiden zu erschweren (cf. die Erklärung zu 5, 43), zielt die christliche Nächstenliebe direct auf die Heiligung des Nebenmenschen hin; 4. rücksichtlich der Realisirung des Gebotes; denn erst Christus hat mittelst der in Liebe gegebenen Gnade uns in den Stand gesetzt, das Gebot der Nächstenliebe in seinem vollen Umfang verwirklichen zu können. Darum ist auch die Nächstenliebe ein charakteristisches Merkmal des Christen, und hat sie Juden und Heiden in Staunen versetzt.

V. 35. Ist die Nächstenliebe ein neues Gebot Christi, so ist auch die Bethätigung derselben ein charakteristisches Merkmal der Jünger Christi: „Daran werden Alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe habet unter einander.“ ἐν τούτῳ wird näher bestimmt durch ἐὰν . . .

V. 36. Im Anschlusse an V. 33 richtet Petrus an Jesum die Frage: „Herr, wohin gehest du?“ Der Grund dieser Frage ist aus dem Folgenden ersichtlich: Petrus will nicht von der Seite Jesu weichen, und darum kann er sich nicht in die Ankündigung der bevorstehenden Trennung hineinfinden. — Jesus antwortet nicht direct, sondern indirect auf die Frage Petri: „Wohin ich gehe, kannst du mir jetzt nicht folgen, du wirst aber später folgen.“ Was von allen Aposteln gilt (V. 33), das hat auch für Petrus seine Giltigkeit, und speciell sollte gerade er bekunden (V. 38), wie wenig geeignet er noch zu jener Nachfolge war, um die es sich hier handelt.

V. 37. Petrus fühlt, daß der Grund in ihm selber liegen müsse, darum verbindet er mit der weiteren Frage zugleich eine entschiedene Versicherung: „Es spricht zu ihm Petrus: Herr, weswegen kann ich dir jetzt nicht nachfolgen? Mein Leben werde ich für dich hingeben.“ τὴν ψυχὴν τιθέναι = das Leben hingegeben (cf. 10, 11. 15. 17 u. öfters).

V. 38. „Jesus antwortet: Dein Leben wirst du für mich geben? Wahrlich, wahrlich sage ich dir: Nicht wird der Hahn krähen, bis du mich dreimal verleugnet haben wirst.“ Hier gibt Jesus Aufklärung über seine Aussage, daß Petrus ihm gegenwärtig noch nicht folgen könne. Zunächst drückt er seinen Zweifel an der von Petrus betheuerten Entschiedenheit aus, dann sagt er bestimmt dessen Verleugnung voraus. Die Juden, welche seit der Zeit des Pompejus die Nacht ebenfalls in vier Vigilien theilten, nannten die dritte Nachtwache geradezu gallicinium (Marc. 13, 35). Cf. Friedlieb, Archäologie, S. 79 ff. In der Leidensgeschichte wird die Zeit der Verleugnung Petri näher bestimmt werden.

Verheißung des heiligen Geistes, des Trösters. 14, 1—31.

V. 1. Jesus wendet sich jetzt wieder an alle Apostel, und weil die Ankündigung seines Wegganges und der Verleugnung Petri ganz besonders geeignet war, sie trost- und muthlos zu machen, so ruft ihnen der Herr zu: „Nicht sei erschrocken euer Herz; ihr glaubet an Gott, glaubet auch an mich.“ Der Cod. D, einige Evangelistarien, Itala- und Vulgata-Handschriften leiten das Kapitel mit den Worten „und er sprach zu den Jüngern“ ein. ταράσσεσθαι (= perturbari, Vulg. turbari) bezeichnet einen hohen Grad der Beunruhigung. Mit der Warnung verbindet Jesus zugleich die Belehrung, wie die Jünger Ruhe und Trost finden können. πιστεύετε kann als Indicativ und als Imperativ

genommen werden; die Mehrzahl der neueren Exegeten (auch Maier, Reischl, Bisping, Han. Schegg) ziehen beide Male die imperative Fassung vor und nehmen theilweise (Maier, Bisping) πιστεύειν in der Bedeutung „vertrauen“. Dagegen nimmt die Vulgata das erste πιστεύετε als Indicativ (creditis), das zweite als Imperativ (credite). Diese Fassung, welche auch Maldonat, Toletus u. A. festhalten, ist vorzuziehen, weil dadurch die Rede feierlicher und nachdrucksvoller wird, und der hochwichtigen Situation mehr entspricht. Darnach folgert Jesus aus der Thatsache, daß die Jünger an Gott Vater glauben, die Forderung, auch an ihn selbst zu glauben. πιστεύειν ist aber auch hier im johanneischen Sinne zu fassen und bezeichnet das gläubige Festhalten (cf. Cremer zu πιστεύειν; Grimm: credendo seu fide se applicare ad Jesum). Nur wenn die Jünger in den hereinbrechenden Bedrängnissen fest zu ihrem Meister stehen, wird sein Trostwort sie zu ermuthigen und aufzurichten vermögen.

V. 2. 3. Ankündigung einer besonders tröstlichen und ermuthigenden Wahrheit: „In dem Hause meines Vaters sind viele Wohnungen, wenn aber nicht (d. h. wenn daselbst nicht viele Wohnungen wären), so hätte ich es euch gesagt; denn ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten. Und wenn ich werde hingegangen sein, und euch eine Stätte werde bereitet haben, so komme ich wieder und werde euch aufnehmen zu mir, damit, wo ich bin, auch ihr seid.“ οἰκία τοῦ πατρός (= domus patris) als Bezeichnung des Himmels findet sich nur hier. „Viele Wohnungen“ sind im Himmel; es darf somit kein Jünger fürchten, vom Hause Gottes ausgeschlossen zu werden. Die älteren Erklärer finden in dem Adjectiv „viele“ die verschiedenen Grade der Herrlichkeit und Seligkeit der Himmelsbewohner angedeutet. Der Satz mit ὅτι (quia) . . . gibt den Grund an, warum im Himmel viele Wohnungen sind: weil Christus hingeht, sie zu bereiten. Christus hat durch seinen Versöhnungstod den Himmel wieder geöffnet (cf. Ephes. 2, 18. Röm. 5, 2. 1 Petr. 3, 18); aber erst seitdem er selbst in denselben zurückgekehrt ist, können die Gläubigen in denselben eintreten. Den Zeitpunkt der Besitznahme dieser Wohnungen bezeichnet Jesus allgemein „ich werde wiederkommen“. πάλιν ἔρχομαι bezeichnet zum Unterschiede von der ersten Ankunft Jesu in der Incarnation seine Wiederkunft beim Weltende. Die Apostel, zu welchen Jesus hier spricht, kommen unter doppeltem Gesichtspunkte in Betracht, als gläubige Jünger, welche mit ihrem Tode von der Welt scheiden, als Heilsboten, als Apostolat, welcher in ihnen und in ihren Nachfolgern

bis zum Weltende bestehen wird. Nur bei einer völligen Nichtbeachtung dieses wichtigen Momentes kann behauptet werden, Jesus habe in seiner Abschiedsrede nur die Personen der Apostel und nicht auch die Gesammtkirche im Auge gehabt. Bei seiner Wiederkunft am Ende der Tage wird Christus die Glaubensboten und die durch sie Bekehrten in die himmlischen Wohnungen einführen. Cf. 1 Theff. 4, 14—16. Diesem sichtbaren Wiederkommen Christi geht aber voran sein geistiges Wiederkommen durch die Sendung des heil. Geistes, durch die Zutheilung der göttlichen Gnade, und durch die Aufnahme der einzelnen Gläubigen in die himmlischen Wohnungen nach ihrem Tode. Beide Momente sind hier entsprechend dem Charakter einer prophetischen Rede in Eins zusammengefaßt. — ὅτι (fehlt in der Rec.) vor πορεύομαι ist sehr stark bezeugt (אABC. Vulg. quia vado). Ferner ist zu beachten, daß ὅτι nicht von εἶπον ἄν abhängig ist (dagegen spricht V. 3), sondern daß es einen selbständigen Satz einführt. Lachm. und Tischend. (7. Ausg.) haben darum nach ὑμῖν ein Punctum gesetzt (dixissem vobis. Quia . . .), Tregell., Tischend. (8. Ausg.) haben ein Semikolon, Westcott-Hort nur ein Komma. Dagegen fassen ältere Exegeten (Griechen und Lateiner) ὅτι als von εἶπον abhängig: ich hätte euch gesagt, daß ich hingehe euch zu bereiten. Die durch diese Erklärung zwischen V. 2 und 3 entstehende Schwierigkeit hat Maldonat im Anschlusse an August., Rupert., Lyranus durch folgende Bemerkung entfernen zu können geglaubt: Christum praeiisse, ut non tam mansiones mansoribus, quam mansores mansionibus praepararet.

V. 4. 5. Tischend., Tregell., Westcott-Hort haben nach den bedeutendsten Zeugen (אBC . .) folgenden Text: καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε τὴν ὁδόν = und wohin ich gehe — ihr wisset den Weg. Dagegen hat die Recepta nach οἴδατε ein καί und nach ὁδόν ein zweites οἴδατε = et quo ego vado, scitis, et viam scitis (Vulg.). Nach der ersten Leseart ist die Rede vom Wege zum Ziele, nach der zweiten sowohl vom Wege als auch vom Ziele. Nach dem Contexte kann ὁδός nur den Weg bezeichnen, welcher in die himmlischen Wohnungen führt. Im V. 6 wird er näher angegeben. — Die Rede Jesu veranlaßt den Thomas zu der Bemerkung (V. 5): „Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst, (und) wie wissen wir den Weg (oder: wie können wir den Weg wissen)?“ Zu „Thomas“ cf. 11, 16. δυνάμεθα (Rec., Vulg. possumus) fehlt bei den bedeutendsten Zeugen; es ist als ein die Fragepartikel πῶς (quomodo) richtig erläuterndes Glossem anzusehen. Die älteren

Exegeten fassen die Worte als eine Klage des Thomas, daß Jesus sich nicht hinlänglich klar ausgesprochen habe. Zugleich verräth die Aeußerung, daß Thomas sich noch nicht von den jüdischen Messiasvorstellungen loszumachen vermochte.

V. 6. Jesus gibt dem Thomas Aufschluß über den Weg und das Ziel. „Jesus spricht zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; Niemand kommt zum Vater außer durch mich". Das Pronomen ἐγώ steht nachdrucksvoll: ich nach meiner göttlichen Person und nach meinem Werke (cf. 8, 12). ἡ ὁδός (via) = der Weg; Christus ist nicht etwa bloßer Wegweiser zum Ziele, sondern er ist der Weg selbst dahin, und zwar wie der beigesetzte Artikel lehrt, der einzige und ausschließliche Weg = „der" Weg. Wie ist aber dieser bildliche Ausdruck näher zu bestimmen? Schon im A. T. (bes. in den Psalm.) wird ὁδός metaphorisch als Bezeichnung der Norm des sittlich-religiösen Lebens gebraucht, und im N. T. ist ἡ ὁδός = „der Weg" (cf. Act. 19, 9. 23. 22, 4. 24, 22), ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας = via veritatis (2 Petr. 2, 2), ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης = via justitiae (2 Petr. 2, 21) geradezu Bezeichnung der christlichen Heilsordnung als der vollendetsten Norm alles religiös-sittlichen Lebens der Menschen. Weil aber Christi Werk von seiner Person nicht getrennt werden kann, beide vielmehr unlösbar mit einander verbunden sind, so ist auch Christus selbst „der Weg". Demgemäß muß der Mensch in der engsten Verbindung stehen mit Christo, jenen Weg wandeln, welchen Christus durch Lehre und Beispiel zeigt, wenn er zum Ziele gelangen will. Weg zum Ziele ist aber Christus darum, weil er ist „die Wahrheit und das Leben". Als Gottessohn ist er die incarnirte Wahrheit, hat die Fülle derselben auf die Welt gebracht (1, 14) und den Menschen als der vollendetste Lehrer der Wahrheit den göttlichen Willen völlig verkündet (3, 34). Er ist ferner das „Leben" selbst (1, 4. 5, 26) und darum auch Quelle alles Lebens der Menschen, welche sich dasselbe mittelst des Glaubens aneignen (5, 24 ff.). Die Erklärung des Ausspruches Jesu durch: ego sum via vera et ad vitam ducens, oder ego sum via veritatis et vitae, h. e. qua ad veritatem et vitam itur, ist nicht richtig; denn Jesus lehrt in jedem der drei coordinirten Ausdrücke nicht bloß, was er für die Menschen ist, sondern zunächst, was er an und für sich ist: in seinem Wesen liegt seine Bedeutung für die Menschen.

V. 7. Dieser Vers schließt sich enge an den vorigen an: Wie die Jünger durch Jesum zum Ziele gelangen, so erkennen sie in ihm den

Vater schon auf ihrer Wanderung zum Ziele: „Wenn ihr mich erkannt hättet, so hättet ihr auch den Vater erkannt; und von jetzt an kennet ihr ihn (werdet ihn kennen) und habet (ihn) geschaut.“ Christus, der wesenhafte Sohn Gottes, ist wesenseins mit dem Vater (cf. 10, 30), und darum ist er im Vater und der Vater in ihm (cf. 14, 11). Wer demnach den Sohn wahrhaft erkannt hat, der hat den Vater selbst erkannt; ja die Erkenntniß des Vaters ist bedingt durch den Anschluß an den Sohn, welcher allein die wahre Gotteserkenntniß vermittelt (cf. 1, 18. 6, 46). Man hat es auffallend gefunden, daß Jesus seinen Jüngern bis jetzt die wahre Erkenntniß abspricht, nachdem Petrus in seinem und der Mitjünger Namen ein so bestimmtes Bekenntniß abgelegt hat (cf. Matth. 16, 16). Nach dem zweiten Verstheile hat aber Jesus jene vollendete Erkenntniß im Auge, welche erst der heilige Geist bewirkte (Chrys., Han. Schegg u. A.). ἀπάρτι (= amodo) bezeichnet die mit dem Hingange Jesu zum Vater (cf. V. 2) beginnende Zeit. Der vom Himmel gesandte Paraklet, der Lehrer der Wahrheit, wird den Jüngern die volle Erkenntniß bringen, die ihnen bisher noch mangelt (cf. V. 26). Das Präs. γινώσκετε (Rec. und Vulg. haben das Futur. cognoscetis) drückt das unmittelbar Bevorstehende aus. Im ersten Verstheile ist im Vordersatze ἐγνώκειτε zu lesen und im Nachsatze ᾔδειτε.

V. 8. Jetzt stellt Philippus in seinem und der Mitapostel Namen eine Forderung: „Es sagt zu ihm Philippus: Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns.“ δεῖξον... = adspectabilem nobis redde patrem (Grimm); Philippus will gleich Moses (cf. Exod. 33, 18) die Herrlichkeit, d. h. das herrliche Wesen Gottes unmittelbar schauen (cf. Keil zu Exod.). Die Forderung begründet er mit ἀρκεῖ (sufficit); dieses Schauen wird allein genügen, um uns muthvoll in allen Gefahren und Bedrängnissen zu machen: et sufficit nobis, ut tristitia et timore depositis non opus sit, te pluribus uti rationibus. Toletus.

V. 9. Mit Befremden constatirt Jesus, daß die Forderung eine Unkenntniß des wahren Wesens des Messias bekunde, und dann betont er, daß dieselbe überhaupt unbegründet sei. „Jesus spricht zu ihm: So lange Zeit bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen; wie sagst du: Zeige uns den Vater?“ Im Vergleiche zu den wenigen Stunden, welche Jesus noch im Kreise seiner Jünger verweilen sollte, war die Zeit seines bisherigen Verkehres mit ihnen eine sehr lange (= tanto tempore). γινώσκειν steht hier in derselben Bedeutung wie im V. 7. ὁρᾶν (videre)

bezeichnet den Weg, auf welchem die wahre Kenntniß Christi und Gott Vaters erreicht wird: durch das Schauen mit dem Auge des Geistes. Der Messias hat während seines Erdenlebens durch Lehre und That seine göttliche Herrlichkeit bekundet; Aufgabe der Jünger war es, in ihm den wesenhaften Sohn Gottes, und damit Gott selbst zu schauen (cf. 1, 14). — Statt des Singul. οὐκ ἔγνωκάς με hat die Vulg. den Plur. non cognovistis me, und sie zieht darum den Vocat. Philippe zum nachfolgenden Satze, während er nach dem griechischen Texte mit dem vorhergehenden zu verbinden ist.

V. 10. Nähere Erklärung, warum die Jünger in Jesu den Vater sehen. „Glaubst du nicht (glaubt ihr nicht), daß ich im Vater (bin) und der Vater in mir ist? Die Worte, welche ich zu euch rede, spreche ich nicht von mir selbst; der Vater aber, der in mir bleibt, thut (selbst) seine (die) Werke." Jesus spricht ganz bestimmt seine Wesenseinheit mit dem Vater, und seine persönliche Distinction vom Vater aus. Cf. die Erklärung zu 10, 30. Diese Wesenseinheit mit dem Vater bekundet sich sowohl in der Lehre, als in den Wundern Jesu. τὰ ῥήματα = die Worte, d. h. die durch Christum verkündete Heilslehre. Zur Redeweise „nicht von sich selbst sprechen" cf. die Erklärung zu 7, 16. 17. Mit der göttlichen Wesenheit hat Jesus als Sohn Gottes vom Vater auch die göttlichen Wahrheiten empfangen: patrem illi naturam dando et verba et opera dedisse. Mald. τὰ ἔργα = die messianischen Wunderwerke. Zur biblischen Ausdrucksweise, der gemäß Jesu Werke auch Werke „des Vaters" genannt werden, cf. 4, 34. 5, 36. 10, 37. Mit dem Vulgatatexte: Pater autem in me manens ipse facit opera stimmt auch die Recepta; dagegen haben Tischend. (8. Ausg.), Tregell., Westcott-Hort nach ℵBD αὐτός (ipse) gestrichen, dafür aber αὐτοῦ nach τὰ ἔργα gesetzt. Ferner hat die gedruckte Vulgata den Plur. creditis, während der griech. Text, Itala- und Vulgata-Handschriften den Singul. haben.

V. 11. Nachdrucksvolle Ermahnung an alle Jünger, zu glauben, daß Jesus der wesensgleiche Sohn Gott Vaters sei. „Glaubet mir (d. h. meiner Aussage), daß ich im Vater und der Vater in mir ist; wenn aber nicht (d. h. wenn ihr meinen Worten nicht glaubet), wegen der Werke selbst glaubet." Weil die Werke Jesum als den Gottgesandten κατ' ἐξοχήν, als den Sohn Gottes bekunden (cf. die Erklärung zu 5, 36), so sollen die Jünger wenigstens auf Grund derselben an seine Wesenseinheit mit dem Vater glauben. Zu beachten ist noch, daß Jesus die Antwort auf die Forderung des Philippus mit der Forderung des

Glaubens abschließt. Er legt damit allen Aposteln die Wahrheit ans Herz, daß die gläubige Annahme seiner Lehre und Werke die unerläßliche Bedingung der wahren Glaubenserkenntniß sei. — Statt πιστεύετέ μοι (= credite mihi) hat die Vulgata das sehr schwach verbürgte non creditis, wornach der Satz als Frage zu fassen ist. Ferner zieht sie, weniger passend, die Schlußworte: alioquin propter opera ipsa credite zum folgenden Verse. Für αὐτά (ipsa) hat B αὐτοῦ (opera ejus).

V. 12. 13. Die gläubige Hingabe an Jesum wird die Jünger auch zu einer gesegneten Wirksamkeit befähigen. „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wer an mich glaubt, wird die Werke, welche ich thue, auch selber thun, und größere als diese wird er thun.“ Unter τὰ ἔργα haben wir hier die gesammte apostolische Thätigkeit zu verstehen, die Wunderthaten als ein Theil derselben miteingeschlossen. Die Wirksamkeit der Apostel wird größer sein als die des Herrn; denn Christi Thätigkeit beschränkte sich auf das heilige Land, jene der Apostel erstreckte sich auf die ganze Welt (Matth. 28, 19); Christus sammelte nur eine kleine Schaar von Juden um sich, die Apostel führten die großen Heidenvölker in die Kirche ein. Jene Exegeten, welche τὰ ἔργα nur von den Wundern verstehen, erklären μείζονα (maiora) dahin: die Apostel hätten an sich größere Wunder gewirkt (z. B. Petrus habe durch seinen bloßen Schatten gewirkt, cf. Act. 5, 15), ferner hätten sie der Zahl und Art nach mehr Wunder gewirkt als Jesus. Die Verheißung einer erfolgreichen Thätigkeit in der Zukunft war ganz besonders geeignet, die Apostel in ihrer gegenwärtigen Betrübniß aufzurichten. — Die Verheißung wird doppelt motivirt: mit dem Hingange Jesu zum Vater und mit der großen Kraft des Gebetes: „weil ich zum Vater gehe, und (weil) ich das, um was ihr immer (den Vater) bitten werdet in meinem Namen, thun werde, damit der Vater im Sohne verherrlichet werde.“ Nach Tischendorf sind die Verse 12 und 13 nur durch ein Komma zu trennen, Westcott-Hort haben im Texte ein Semikolon, am Rande aber ein Komma angemerkt, die Vulg. dagegen selbst nach V. 12 ein Punctum. Die Vulg. hat ferner petieritis patrem, während patrem im griechischen Texte fehlt; es ist als ein Glossem anzusehen. Jesu Hingang zum Vater ist sowohl Grund (= ὅτι) der großartigen Wirksamkeit der Apostel, als auch Zeitpunkt, mit welchem dieselbe beginnt; denn die Apostel, welche während Jesu Erdenwandel sich nur im Stande der Vorbereitung befanden, waren nach dem Hingange als die Botschafter Christi (2 Kor. 5, 20. Ephes. 6, 20) die mit himmlischer Vollmacht

(Matth. 28, 18 ff.) ausgerüsteten Stellvertreter des verklärten Gottmenschen. — αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου = petere in nomine meo = bitten auf Grund meines Namens, d. h. auf Grund aller jener Wahrheiten und Thatsachen, welche wir bekennen, wenn wir den Namen „Jesus Christus" nennen. Unser Gebet ist demnach ein Gebet im Namen Jesu, wenn wir 1. beten in jenem Geiste und in jener Weise, wie Jesus, unser Lehrmeister, es uns gelehrt hat (cf. Matth. 6, 6 ff. 7, 7 ff.); 2. bitten nicht auf Grund eigener Würdigkeit, sondern auf Grund der Verdienste Jesu, welchen wir als unseren Erlöser bekennen; 3. bitten unter Anrufung der Fürbitte und Vermittelung Jesu, als unseres beständigen Hohenpriesters und Mittlers im Himmel (1 Tim. 2, 5. Hebr. 4, 14); 4. bitten um Verherrlichung Gottes, welche Jesus als Ziel alles Strebens der Menschen (Matth. 6, 9) und insbesondere als Ziel aller apostolischen Thätigkeit hingestellt hat (Matth. 5, 16). Unerläßliche Voraussetzung des Gebetes im Namen Jesu ist, daß der Betende in Glaube und Liebe mit Jesu verbunden ist, weil er nur in dieser Verbindung Gott zum Vater hat. — ἵνα δοξασθῇ (ut glorificetur) . . .; jede Gebetserhörung und insbesondere die durch dieselbe bewirkte Befähigung zur gesegneten apostolischen Wirksamkeit ist eine Verherrlichung des Sohnes, unseres Mittlers und des Urhebers des apostolischen Amtes, und im Sohne wird offenbar die Herrlichkeit seines Vaters. Cf. 13, 31.

V. 14. „Wenn ihr (mich) um etwas bittet in meinem Namen — ich werde es thun." Um seine Wesenseinheit mit dem Vater und seine göttliche Macht zu betonen, verheißt Jesus der an ihn selbst gerichteten Bitte denselben Erfolg, wie der Bitte an Gott Vater. με nach αἰτήσητε ist hinreichend (אB. Vulg.) bezeugt und auch aus inneren Gründen beizubehalten, da sich wohl die Weglassung wegen in nomine meo, nicht aber die spätere Hinzufügung erklären läßt. Tischend. (8. Ausg.) hat es aufgenommen, Lachm., Westcott-Hort haben es in Klammern gesetzt, in der Recepta fehlt es ganz.

V. 15. Mit diesem Verse wird ein neuer Trost für die betrübten Jünger eingeführt: Jesus verheißt den in Liebe mit ihm verbundenen Jüngern den heiligen Geist als seinen Stellvertreter. „Wenn ihr mich liebet, so werdet ihr meine Gebote halten (so haltet meine Gebote)." Dieser Vers hängt enge mit dem folgenden zusammen: Jesus stellt eine Forderung an die Jünger, und erklärt dann, was er seinerseits (= et ego) thun werde, wenn sie seiner Forderung nachkommen. So auch Schegg. Zum Gedanken cf. 15, 10. Statt τηρήσατε (= servate) haben

Tischend. (8. Ausg.), Tregell., Westcott-Hort τηρήσετε (= servabitis) aufgenommen.

V. 16. „Und ich werde den Vater bitten, und einen anderen Tröster wird er euch geben, damit er bei euch sei in Ewigkeit." ἐρωτᾶν kommt im biblischen Sprachgebrauche öfters in der Bedeutung „bitten" vor (cf. Matth. 15, 23. Joh. 12, 21); bei den Classikern gewöhnlich = interrogare. παράκλητος (παρακαλεῖν = herbeirufen) bezeichnet zunächst den Rechtsanwalt vor Gericht (= causidicus), und in dieser Bedeutung kommt der Ausdruck auch bei den Griechen vor; dann allgemein den Fürbitter, Helfer, Tröster. In dieser weiteren Bedeutung findet sich das Wort mehrere Male im N. T., aber nur bei Johannes, und zwar im Evangelium (14, 16. 26. 15, 26. 16, 7) als Bezeichnung des heiligen Geistes, und im ersten Briefe (2, 1) als Bezeichnung des verklärten Messias. Der griechische Ausdruck wurde auch im Lateinischen (paraclētus, paraclitus) beibehalten. Warum nennt Jesus den heiligen Geist einen „Paraclet (Tröster)"? und warum einen „anderen"? Die Antwort auf die zweite Frage ist im Beisatze „damit er in Ewigkeit bei euch bleibe" und bei 1 Joh. 2, 1 hinlänglich angedeutet. Jesus war während seines Erdenwandels auch ein Tröster seiner Jünger (cf. z. B. die Instructionsrede bei Matthäus und die Abschiedsrede bei Johannes), und er ist ebenso nach seinem Hingange zum Vater fortwährend unser Fürsprecher (Tröster) am Throne Gottes (1 Joh. 2, 1). Weil aber Jesus seit seinem Scheiden von der Welt aufgehört hat, der leiblich-sichtbare Tröster seiner Jünger zu sein, weil er ferner mit dem Trösteramte für immerdar den heiligen Geist betraut hat, und weil er endlich selbst nur vermittelst des heiligen Geistes tröstet, so heißt auch nur dieser der Tröster κατ' ἐξοχήν. Die Schrift gibt auch hinlängliche Andeutungen darüber, wie der heilige Geist sein Trösteramt verwaltet. Er ist Tröster, weil er 1. als Geist der Wahrheit in das volle Verständniß der Lehre Jesu einführt (cf. V. 17); 2. als Geist des himmlischen Vaters den Jüngern in allen Gefahren beisteht (Matth. 10, 19 ff.); 3. als der in uns wohnende heilige und heiligende Geist (1 Kor. 6, 19) uns zu Kindern Gottes macht und uns diese Gotteskindschaft bezeugt (Röm. 8, 14 ff.); 4. als pignus (arrhabo) haereditatis eine Gewähr für die Erlangung des himmlischen Erbes ist (Ephes. 1, 14), wodurch die Gläubigen ganz besonders getröstet und ermuthigt werden (1 Petr. 1, 3 ff.). Diesen Paraclet sendet Gott Vater auf die Bitte Jesu, während sonst Jesus auch sich selbst als den Sender desselben bezeichnet (15, 26.

16, 7). Als Mittler zwischen Gott und den Menschen hat Jesus die Sendung des heiligen Geistes als eine Frucht seines Kreuzestodes erwirkt (cf. 7, 39), als Gott sendet er selbst diesen Geist. Der Heiland verheißt den göttlichen Geist seinen Jüngern für alle Zeit (= αἰῶνα): daraus ergibt sich, daß Jesus hier nicht bloß die Person der Jünger an sich, sondern auch ihre Stellung als Stellvertreter Jesu auf Erden im Auge hatte. Die Persönlichkeit des Trösters ist in „alium“ Paraclitum bestimmt ausgesprochen.

V. 17. „Den Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht schaut und ihn nicht kennt; ihr kennet ihn (werdet ihn kennen), weil er bei euch bleibt (bleiben wird) und in euch ist (sein wird).“ Der Paraclet wird „Geist der Wahrheit“ genannt, weil er als Geist des Vaters und Christi (cf. Röm. 8, 9) seinem Wesen nach Wahrheit ist, und weil seine Aufgabe darin besteht, Lehrer der Wahrheit zu sein (cf. 16, 13). κόσμος bezeichnet die von Gott abgekehrte, der Sünde und der Unwahrheit verfallene Menschheit. Diese kann den Geist der Wahrheit darum nicht empfangen, weil ihr das geistige Auge fehlt, um ihn zu „schauen“ (= θεωρεῖν), die innere Empfänglichkeit, um ihn in sich aufzunehmen und an seinen Wirkungen zu erkennen (= γινώσκειν). Ohne Zweifel will Jesus die Welt nach ihrer für die Wirksamkeit des göttlichen Geistes unempfänglichen intellectuell-sittlichen Beschaffenheit charakterisiren; und darum muß die Erklärung: die Weltmenschen empfangen den Geist nicht, „weil er sich ihnen nicht zu erkennen gibt“ (Han. Schegg) als nicht richtig bezeichnet werden. Der heilige Geist wird nicht bloß den Jüngern als Beistand zur Seite stehen (= bei euch bleiben), sondern er wird auch in ihnen wohnen. Statt der Futur. cognoscetis, manebit, erit haben die bedeutendsten griechischen Zeugen die Präs. γινώσκετε, μένει, ἐστίν; nur Tischendorf hat ἔσται aufgenommen.

V. 18. „Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen; ich komme zu euch.“ ἀφίημι = relinquo, d. h. bei meinem Weggange zum Vater lasse ich euch auf Erden zurück . . . ὀρφανός (= orbus, orphanus gehört der späteren Latinität an) kommt im N. T. zweimal vor, als Bezeichnung eines Kindes, welches den leiblichen Vater verloren hat (Jac. 1, 27), und hier als Bezeichnung eines Kindes, welches den geistlichen Vater verliert. Das Kommen Jesu an unserer Stelle wurde verschieden erklärt: die Wiederkunft Christi (August., Beda, Mald.); Auferstehung Christi (Chrys. u. Viele); das geistige Kommen Jesu in der Sendung des hei-

ligen Geistes (Cyrill. Rupert., Maier, Reischl, Bisping, Han. Schegg). Der Zusammenhang spricht für die letzte Auffassung.

V. 19. 20. Wirkung dieses Wiederkommens Jesu bei der Welt und bei den Jüngern. „Noch eine kurze Zeit und die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber sehet mich, weil ich lebe, und ihr werdet leben. An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin, und ihr in mir, und ich in euch." μικρόν (scl. ἐστίν) = modicum bezeichnet den nur noch sehr kurzen Zeitraum bis zum Tode und Weggange Jesu von der Welt. Von da an sieht die „Welt" ihn nicht mehr mit den Augen des Geistes (= θεωρεῖν, cf. V. 20) — und sie hat den Auferstandenen auch nicht mehr mit leiblichen Augen gesehen (Act. 10, 41) —, die Jünger aber schauen ihn immerfort im Geiste, wie sie auch gewürdigt wurden, den Auferstandenen zu sehen. Sie schauen Jesum, weil er „lebt"; darunter haben wir zu verstehen das Leben des verklärten Gottmenschen, welches über den Tod triumphirte, und welches in den Werken seiner Stellvertreter auf Erden sich manifestirt (cf. V. 12—14). Mit dem Leben Jesu ist enge verknüpft das Leben seiner Jünger: „und ihr werdet leben", nämlich jenes neue Leben, dessen Begründer der heilige Geist ist. Die Wirkungen desselben hat Jesus schon früher (7, 37. 38) angegeben. ἐκείνη ἡμέρα kann bezeichnen den Tag der Sendung des heiligen Geistes, oder — was vorzuziehen ist — den mit jener Sendung beginnenden Zeitabschnitt. In dieser Bedeutung kommt ἡμέρα öfters vor (16, 23. 26. Hebr. 8, 9); ebenso dies bei den Römern. Als Inhalt der Erkenntniß, welche die Jünger (die Apostel und ihre Nachfolger) in jenem Zeitraume besitzen werden, bezeichnet Jesus: 1. daß er mit dem Vater wesenseins sei (cf. V. 11); 2. daß zwischen ihm und seinen Jüngern die engste Lebensgemeinschaft bestehe (cf. 15, 4. 5. 6, 57). In V. 19 ist ζήσετε zu lesen und nicht ζήσεσθε (Rec.).

V. 21. Von Seite der Jünger wird zur Begründung der Lebensgemeinschaft mit Christo gefordert wahre, werkthätige Liebe: „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, welcher mich liebt; wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und werde mich ihm zeigen." Das Verhältniß von „haben" und „halten" drückt treffend Augustinus (tract. 75) aus: qui habet in memoria et servat in vita; qui habet in sermonibus et servat in operibus; qui habet audiendo et servat faciendo. Von der Aeußerung der wahren Liebe geht Jesus über zu den Wirkungen derselben: durch sie wird der Mensch Gegenstand der Liebe Gottes und erlangt er eine

immer tiefere Erkenntniß Jesu. ἀγαπᾶσθαι = „geliebt werden" steht parallel mit κἀγὼ ἐν αὐτῷ = „und ich in ihm" im vorigen Verse: die enge Verbindung Jesu mit uns ist ein Werk der barmherzigen Liebe Gottes zu uns (cf 3, 16). ἐμφανίζειν (manifestare) ist nicht von einem äußeren, sondern von einem inneren Offenbaren zu verstehen. Wie der Mensch durch Beobachtung der Lehre Jesu den göttlichen Ursprung derselben erkennt (7, 17), so wird ihm auch Jesu geheimnißvolles Wesen selbst immer mehr offenbar, wenn er seine Gebote hält. Je mehr der Mensch sein Leben dem Willen Christi conformirt, desto tiefer erfaßt er mit seinem Verstande das Wesen des Erlösers.

V. 22—24. „Es spricht zu ihm Judas, nicht der Iscariot: Herr, was ist geschehen, daß du uns dich offenbaren wirst und nicht der Welt?" Judas, der vom Evangelisten ausdrücklich vom Judas Iscariot, welcher sich bereits entfernt hatte (13, 30) unterschieden wird, muß, weil Jesus jetzt nur mit seinen Aposteln verkehrte, identisch sein mit Judas Jacobi in den Apostelverzeichnissen des Lucas (Evang. 6, 16. Act. 1, 13), d. h. dem Bruder des Jacobus Alphäi (cf. Brief Judä V. 1), der nach Matth. (10, 3) und Marc. (3, 18) den Beinamen Thaddäus (Lebbäus) hatte, und auch ein Bruder des Herrn war. Cf. die Erklärung zu Matth. 13, 55. Er hat schon früher mit seinen Brüdern (7, 3. 4) eine Forderung an Jesum gestellt, deren Hauptgedanke auch hier im Worte κόσμος zum Ausdrucke kommt; Judas erwartet eine äußerlich sichtbare, eine glänzende Offenbarung des Messias vor dem ganzen Judenvolke (= κόσμος, cf. 7, 4) und kann nicht begreifen, wie dieselbe auf die Apostel beschränkt bleiben soll. τί γέγονεν, ὅτι = was ist geschehen, daß = warum? — In seiner Antwort sagt Jesus, wem diese Offenbarung zu Theil werde, und worin sie bestehe. „Jesus antwortete und sprach zu ihm: Wenn Jemand mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen." ἐάν τις (= si quis) steht in Antithese zu ἡμῖν (nobis) im vorigen Verse: Nicht auf die Apostel ist die Offenbarung beschränkt, wie Judas meinte, sondern sie wird allen zu Theil, welche die Bedingung erfüllen. Das Kommen und Wohnen des Vaters und Sohnes geschieht im heiligen Geiste (V. 18), welcher Geist des Vaters und Sohnes ist (Röm. 8, 9), und der den Leib der Gläubigen zu einem Tempel Gottes macht (1 Kor. 3, 17. 6, 19. 2 Kor. 6, 16). — Dagegen: „Wer mich nicht liebt, hält meine Worte nicht; und das Wort, welches ihr höret, ist nicht mein

(Wort), sondern des Vaters, welcher mich gesandt hat.“ Hier erhält Judas in einer allgemeinen Sentenz Aufschluß darüber, warum sich Christus der „Welt“ nicht offenbart. Der Grund liegt darin, daß die sündhafte Welt in keiner Liebesverbindung mit Christo steht, was sie bekundet durch Ungehorsam gegen sein Wort, welcher zugleich Ungehorsam gegen Gott ist, da Christi Lehre auch Lehre Gottes ist (7, 16). Christus erklärt demnach dem Judas, daß er und sein Vater jedem Menschen sich offenbaren, der in Liebe zu ihnen kommen will: veniunt ad nos, dum venimus ad eos; veniunt subveniendo, illuminando, implendo; venimus obediendo, intuendo, capiendo. Hier wird vom Heilande nur hervorgehoben, was der Mensch seinerseits thun muß, um zu ihm zu kommen; früher (6, 37. 44) hat er schon gelehrt, was Gott thut, damit das Liebesverhältniß zwischen dem Menschen und Christum wirklich zu Stande kommt. Statt audistis der Vulg. hat der griechische Text das Präs. ἀκούετε. Im V. 23 ist ποιησόμεθα zu lesen statt ποιήσομεν (Rec.).

V. 25. 26. Von hier an werden die Trostgründe nochmals zusammengefaßt und daran wird die Mahnung zur Furchtlosigkeit gereiht. Jesus hat die Jünger schon getröstet mit der Verheißung eines Trösters (V. 16), jetzt tröstet er sie mit dem Hinweise auf die Thätigkeit dieses Paracleten. „Dieses habe ich zu euch geredet, da ich noch unter euch weile; der Tröster aber, der heilige Geist, welchen der Vater senden wird in meinem Namen, jener wird euch alles lehren und an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“ ταῦτα (haec) ist nicht auf die Trostrede 14, 1 ff. zu restringiren, sondern auf die ganze Abschiedsrede zu beziehen. Jesu Lehrthätigkeit, welche mit seinem Scheiden beendet ist, wird der heilige Geist fortsetzen. Zu παράκλητος cf. V. 16. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ist erklärender Beisatz: der Paraclet (der Tröster), welcher ist der heilige Geist. Diesen sendet der Vater „in meinem Namen“, d. h. auf Grund meiner Bitte und meines Verdienstes (V. 16). Im V. 26 wird der Relativsatz „was ich euch gesagt habe“ von einzelnen Exegeten (z. B. Theophyl., Mald.) auf ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα restringirt, während die Mehrzahl derselben ihn auch auf διδάξει πάντα beziehen: er wird euch alles lehren, was ich gesagt habe, und an alles erinnern, was ich gesagt habe. Nach der letzteren Auffassung, welche als die natürlichere vorzuziehen ist, erklärt Jesus ausdrücklich, daß der heilige Geist nichts Neues lehren werde, sondern daß seine Aufgabe darin bestehe, in das tiefere Verständniß der Lehre Jesu einzuführen (= διδάσκειν), und das

von Jesus Gelehrte wieder in Erinnerung zu bringen. Aber auch nach der ersten Fassung sagt Jesus nicht, daß der Paraclet die Jünger etwas „Neues“, sondern nur, daß er sie „Alles“ lehren werde. Jesus hat die vollendete Gottesoffenbarung gebracht; wenn demnach der heilige Geist etwas lehrt, was Jesus nicht direct oder bestimmt verkündet hat, so ist dies nur die naturgemäße Entfaltung der Lehre Jesu. Ein concretes Beispiel aus der apostolischen Zeit wird diesen Satz beleuchten: Der Heiland hat unmittelbar vor seinem Scheiden (Matth. 28, 19), wie öfters in seinem Leben, die Universalität seines Werkes verkündet; der heilige Geist hat die Jünger darüber belehrt, daß die universale Aufgabe der Kirche nicht beschränkt werden dürfe durch die particularistische Forderung der Judaisten, daß die Heiden durch das Judenthum hindurch in die Kirche eintreten sollten. Cf. Act. 15, 1—29. ὑπομιμνήσκειν = in memoriam revocare; auch suggerere (Vulg.) kommt in dieser Bedeutung vor; Augustinus erklärt es durch commemorare.

V. 27. Vermächtniß Jesu an seine Jünger: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch.“ „Meinen Frieden“, d. h. den Frieden, dessen Urheber und Geber ich bin. Die εἰρήνη im christlichen Sinne ist der Zustand jener inneren Ruhe und Seligkeit, in welche der Mensch durch die Entfernung der Sünde und die Mittheilung der göttlichen Gnade versetzt wird. Den engen Zusammenhang zwischen „Gnade und Frieden“ bezeugt Paulus in seinen Briefen, in welchen er den Lesern wünscht „Gnade und Frieden“. Cf. Cremer zu εἰρήνη und Hundhausen, 1 Brief Petri, S. 130 ff. Dieser Friede ist eine Frucht des Erlösungswerkes Christi (Kol. 1, 20 ff.), und es wurde darum der verheißene Messias im A. T. geradezu der Friedensfürst genannt (Jes. 9, 6). Wir haben hier nicht eine neue Trostverheißung, sondern nur eine Angabe der Wirkung der vorausgehenden Forderungen und Verheißungen Jesu: wenn die Jünger in Glaube und Liebe mit Christo verbunden sind, wenn der verheißene heilige Geist in ihnen Wohnung nimmt, dann ist jener Friedenstand begründet, welchen Jesus hier verheißt. Diesen Frieden kann die sündhafte Welt (= κόσμος) darum nicht geben, weil er das gerade Gegentheil von Sünde und Unseligkeit ist. In diesem Friedensbesitze vermögen die Jünger muthvoll zu bleiben bei allen äußeren Wechselfällen des Lebens; daher: „nicht erschrecke euer Herz, noch zage es“.

V. 28. Der Weggang Jesu ist für die Jünger kein Grund zur Furcht, sondern zur Freude: „Ihr habet gehört, daß ich zu euch sagte:

Ich gehe fort und komme (wieder) zu euch. Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe, denn der Vater ist größer als ich." Zum ersten Verstheile cf. die Verse 3. 18. Der Zusammenhang gibt deutlich zu erkennen, in welchem Sinne Jesus seinen Jüngern jetzt noch Liebe abspricht: sie besitzen noch nicht jene vollendete, jene selbstlose Liebe, welche sich selbst bei der Trennung vom Geliebten zu freuen vermag, und somit völlig frei von jeder Selbstsucht ist. Cf. noch Reischl. Eine solche Liebesgluth entflammte in den Aposteln erst der heilige Geist, und nur von dieser Liebe beseelt vermochten sie sich glücklich zu schätzen, als sie um des Namens Jesu Willen verfolgt wurden (Act. 5, 41). Weil Jesus 1. gerade in diesem Redeabschnitte seine Wesensgleichheit mit dem Vater wiederholt betont (V. 10—11. 17. 20), weil er 2. öfters mit seinem Hingange zum Vater die Verklärung seiner menschlichen Natur in Verbindung bringt (12, 23. 13, 31. 17, 1 ff.), und weil er 3. speciell in diesem Verse von der Bedeutung des Wegganges für seine Person spricht, welcher den Jüngern nur dann Gegenstand der Freude ist, wenn sie ihm in selbstloser Liebe anhängen, so kann der Begründungssatz „weil der Vater größer ist als ich" contextgemäß nur von der menschlichen Natur Christi verstanden werden. Der Weggang Jesu sollte somit für die Jünger darum ein Grund zur Freude sein, weil mit demselben die Verherrlichung des Gottmenschen verbunden war.

V. 29. Angabe des Grundes, warum Jesus seinen Weggang jetzt schon, vor Eintritt dieses Ereignisses, ankündiget. „Und jetzt (schon), bevor es geschieht, habe ich es euch gesagt (daß ich zum Vater gehe), damit, wenn es geschehen ist, ihr glaubet", nämlich daß ich wirklich zum Vater zurückgekehrt bin, und auch glaubet an die Verheißungen, welche ich mit diesem Hingange zum Vater in Verbindung gebracht habe. Cf. V. 2 ff. Jesus spricht sich hier wie öfters (13, 19. 16, 1) darüber aus, welchen Zweck die Vorausverkündigung künftiger Ereignisse für die Jünger hat: sie sollten auf diese künftigen Ereignisse vorbereitet werden, sie sollten veranlaßt werden, sich nun enger an Jesum anzuschließen, je mehr er durch das Eintreffen der vorausverkündeten Ereignisse als Allwissender erwiesen ward.

V. 30. 31. Dem Hingange zum Vater geht aber voran der Tod, auf welchen nun Jesus hinweiset und den er als eine That seiner Liebe und seines Gehorsams hinstellt: „Nicht mehr Vieles werde ich reden mit euch; denn es kommt der Fürst dieser Welt, und an mir hat er

gar nichts, aber (es geschieht, d. h. nämlich meine Hingabe in den Tod, ungeachtet der Satan keine Gewalt über mich hat), damit die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe, und sowie mir der Vater aufgetragen hat, thue. Stehet auf, lasset uns von hier fortgehen." Zur Bezeichnung des Satans durch princeps mundi (hujus) und über die Bedeutung derselben cf. 12, 31. Das Herannahen des Judas und seiner Schergen, wovon Jesus weiß, wird ein Kommen des Satans genannt: quia Judaei illius acti instinctu veniebant, attribuens diabolo, quae homines peccatores, i. e. membra ministrique diaboli faciebant. Mald. ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν = an mir hat er ganz und gar nichts, d. h. über mich hat er keine Gewalt, weil an (in) mir gar nichts vorhanden ist, was eine solche begründen würde. Die Phrase drückt die Gewaltlosigkeit und zugleich den Grund derselben aus. Jesus gehört als der Sündelose (8, 46. 1 Petr. 2, 22) nicht dieser Welt an (7, 7), und darum hat auch der Teufel keine Gewalt über ihn. Wenn demnach Jesus in den Tod geht, welcher Folge und Lohn der Sünde ist (Genes. 3, 19. Röm. 6, 23), so ist derselbe eine freie That der Liebe und des Gehorsams Jesu gegen Gott Vater. Lachm., Tischend., Westcott-Hort trennen die Verse 30 und 31 nur durch ein Komma (Vulg. Punctum) und setzen in V. 31 nach ποιῶ (facio) ein Punctum (ebenso die Vulg.), und diese Interpunction ist als die natürlichere gegen jene festzuhalten, welche nach V. 30 ein Punctum, und in V. 31 nach ποιῶ nur ein Komma setzt. Weil erst 18, 1 berichtet wird, daß Jesus „hinausging" (aus dem Speisesaale) und sich über den Cedron begab, so sind die Worte „erhebet euch, gehet von dannen" zunächst als eine Aufforderung, vom Speisetische sich zu erheben, und zum Weggange sich zu rüsten, zu fassen. Es wurden somit die 15, 1 bis 17, 26 mitgetheilten Reden auch noch im Speisesaale zu Jerusalem vom Herrn stehend gehalten (Mald., Corn. a Lap., Reischl, Bisping, Han. Schegg [schwankt]). Wenig wahrscheinlich ist die Annahme, die nachfolgenden Reden seien auf dem Wege vom Speisesaale bis zum Cedron gehalten worden. Cf. Langen, Die letzten Lebenstage Jesu, S. 198.

Das Gleichniß vom Weinstocke und den Reben. 15, 1—17.

V. 1. „Ich bin der wahre Weinstock und mein Vater ist der Winzer." Das Pronomen ἐγώ (ego) steht mit besonderem Nachdrucke und in derselben Bedeutung wie 8, 12: quamvis Christus vitis

non esset, nisi homo esset; tamen istam gratiam palmitibus non praeberet, nisi Deus esset. August. tract. 81. ἡ ἄμπελος = vitis, der Weinstock. Christus, der sich früher als Lebensbrod (6, 35), als Licht der Welt (8, 12) bezeichnete, nennt sich jetzt einen Weinstock, um durch diese Benennung seine Bedeutung für die Menschheit zu versinnlichen. Der bildliche Ausdruck wird näher bestimmt durch ἡ ἀληθινή (cf. 1, 9) = der wahre, der ideale Weinstock. Christus nennt sich den „wahren" Weinstock in dem Sinne, daß die Idee der unbedingt nothwendigen und innigsten Lebensgemeinschaft, wie sie vorbildlich in der Natur durch das Verhältniß des Weinstockes zu den Reben sich darstellt, zwischen ihm und der Kirche höchste Wirklichkeit geworden ist (Reischl); ähnlich Ribera: quia ipsi verissime competunt omnes proprietates vitis. Zu enge ist die Erklärung Maldonat's: ab effectu veram vitem appellari, quia melius atque perfectius homines in se per fidem natos nutrit, quam sarmenta sua naturalis vitis; denn nicht die Wirkung der Verbindung, sondern die unbedingte Nothwendigkeit dieser Verbindung tritt im Gleichnisse in den Vordergrund. Weil sich in den Reden Jesu öfters das Adjectiv ἀληθινός findet (4, 23. 37. 6, 32. 7, 28. 8, 16), so kann hier aus dem Gebrauche desselben nicht gefolgert werden, die Gleichnißrede sei auf der Wanderung durch Weingärten gesprochen worden. ὁ γεωργός = agricola; in der engeren Bedeutung = vinitor (cf. Matth. 21, 33 ff.); ebenso ist auch agricola zu nehmen. Gott Vater ist der Winzer, weil er die Sendung des Erlösers (des Weinstockes) von Ewigkeit beschlossen, durch seine Leitung die Menschheit auf die Ankunft desselben vorbereitet, und in der Fülle der Zeit denselben in die Welt geschickt hat. Auf die Frage, warum Jesus sich gerade des Gleichnisses vom Weinstocke bedient habe, werden verschiedene Antworten gegeben. Cf. Corn. a Lap.

V. 2. „Jeder Rebzweig an mir, der keine Frucht bringt, den nimmt er hinweg, und jeden, der Frucht bringt, den reiniget er, damit er mehr Frucht bringe." κλῆμα allgemein = zarter Zweig, speciell = Rebenzweig (palmes). πᾶν κλῆμα ist als absoluter Nominativ (cf. Winer, p. 170. 534) nachdrucksvoll an die Spitze gestellt, weil die Gleichnißrede vom Weinstocke fortschreitet zu den Rebzweigen. Die Darstellung schließt sich dem Bilde gemäß an die Thätigkeit des Winzers an, welche darin besteht, unfruchtbare Reben vom Weinstocke zu entfernen, und fruchtbare von Auswüchsen zu reinigen, um deren Ertragsfähigkeit zu befördern. Wie V. 5 ausdrücklich gesagt wird, sind unter den Reben

zunächst die Apostel, dann aber die Gläubigen überhaupt zu verstehen, die als solche Glieder am Leibe Christi, Zweige am Weinstocke, der Christus ist, sind. Unfruchtbare Zweige sind jene Menschen, welche mit dem Glauben nicht zugleich die Liebe besitzen, die sich bekundet durch Erfüllung der Gebote Christi (14, 23). αἴρειν (tollere) ist zunächst dem Gleichnisse gemäß von der definitiven und äußeren Trennung von Christo (dem Weinstocke) zu verstehen, welche gewiß am Ende der Tage (Matth. 13, 40—43. 49. 50. 25, 41 ff.) erfolgen wird. Dieser äußeren Absonderung von Christo geht aber voran eine innere, welche in der Entziehung des geistigen Saftes (der Gnade) besteht, und ein geistiges Absterben bewirkt. καθαίρειν = purgare; im Gleichnisse: alle Unreinigkeiten, alle Auswüchse, welche die Fruchtbarkeit der Rebe vermindern, entfernen. Maldonat wird nicht dem Wortlaute gerecht, wenn er in der Anwendung den Ausdruck bloß von der Vermehrung der göttlichen Gnade (divinae gratiae accessio) zur Beförderung der geistigen Fruchtbarkeit versteht. Wir haben positiv auch in der Anwendung an eine Entfernung von Unvollkommenheiten, wie solche sich auch an frommen Menschen finden, zu denken. Verschiedene Reinigungsmittel stehen Gott zu Gebote; ein solches sind Widerwärtigkeiten und Leiden, welche den Menschen von jeglichen Schlacken der Unreinigkeit zu befreien vermögen (1 Petr. 1, 6. 7), ferner erhöhte Gnadenerweisungen, welche den Gläubigen befähigen, alle sinnlichen Regungen und Neigungen niederzukämpfen. Diese Auffassung wird durch die Wortbedeutung von καθαίρειν und auch durch V. 3 gefordert.

V. 3. Das gebrauchte Verbum καθαίρειν veranlaßt Jesum, sich direct an die Apostel zu wenden mit der Aussage: „Schon seid ihr rein wegen des Wortes, welches ich zu euch gesprochen habe.“ λόγος ist hier im objectiven Sinne zu fassen als Bezeichnung der von Christo verkündeten Heilswahrheit überhaupt. Durch die gläubige Annahme derselben schieden sie sich nicht bloß von der sündigen Welt aus, sondern sie wurden auch in Folge der dem Evangelium innewohnenden Gotteskraft (Röm. 1, 16) innerlich umgestaltet und gereiniget; sie sind jetzt rein und zwar ganz rein, nachdem sie durch die Fußwaschung auch von den ihnen noch anhaftenden Unvollkommenheiten befreit worden sind (13, 10). Mit Unrecht verstehen andere Exegeten (Tolet., Corn. a Lap.) λόγος von der Abschiedsrede Jesu, durch welche die Apostel von den ihnen noch anhaftenden intellectuellen und sittlichen Unvollkommenheiten gereinigt worden seien. Augustinus (tract. 80) wirft bei

diesem Ausspruche Jesu die Frage auf: quare non dicit (Christus), iam vos mundi estis propter baptismum, quo loti estis? und er antwortet: quia etiam in aqua baptismi verbum Dei est, quod mundat.

V. 4. Wie die Apostel nur durch Christum rein geworden sind, so kann auch nur in der Gemeinschaft mit ihm das neue Leben erhalten und erhöht werden; daher die Aufforderung: „Bleibet in mir, und ich (bleibe) in euch.“ In formeller Beziehung ist zu bemerken: Jesus richtet eine Forderung an seine Apostel, und er bezeichnet auch den Erfolg, welchen die Erfüllung der Forderung herbeiführen wird. μένειν ἐν ἐμοί (manere in me) bezeichnet im Allgemeinen die engste Lebensgemeinschaft, welche zwischen Christo und den Gläubigen besteht. Wann bleiben die Apostel (und die Gläubigen überhaupt) in Christo? Nach der Lehre Jesu (V. 5, cf. 14, 23) nur dann, wenn sie die „fides caritate formata“, den in Liebeswerken lebendigen Glauben besitzen, wenn Christus und seine Lehre Norm für die Erkenntniß, das Wollen und Thun ist. Worin besteht aber die Immanenz (= manere in vobis) Christi in den Aposteln und den Gläubigen? Sie ist eine doppelte: 1. eine dauernde real-mystische Gegenwart kraft der in uns wohnenden und fortwährend auf uns überströmenden göttlichen Gnade; 2. eine nur vorübergehende sacramentale Gegenwart in Folge des eucharistischen Genusses. Cf. die Erklärung zu 6, 56 (57). Schön drückt Augustinus (tract. 81) die hohe Wichtigkeit dieser Lebensgemeinschaft mit Christo für den Menschen aus: Non eo modo illi in ipso (manent), sicut ipse in illis (manet); utrumque autem prodest non ipsi, sed illis; ita quippe in vite sunt palmites, ut viti non conferant, sed inde accipiant, unde vivant; ita vero vitis est in palmitibus, ut vitale alimentum subministret eis, non sumat ab eis. — Nachdem Jesus seine Jünger gelehrt hat, „wie“ die Lebensgemeinschaft mit ihm erhalten wird, spricht er jetzt von der unbedingten Nothwendigkeit derselben, und zwar vorerst in negativer Form: „Wie die Rebe nicht Frucht bringen kann von sich selbst aus, wenn sie nicht bleibt am Weinstocke, also auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibet.“ Der Redenachdruck liegt auf den Worten „von sich selbst“, welche im Contexte selbst näher erklärt werden durch „nicht bleiben am Weinstocke“. Wie die Weinrebe nur in Verbindung mit dem Weinstocke, nur dann, wenn sie von diesem den fruchttreibenden Saft empfängt, Frucht hervorbringt, so vermag auch der Gläubige nur in der Gemeinschaft mit Christo, nur durch die Gnade und Kraft Christi

die Frucht übernatürlich guter Werke hervorzubringen. Zu lesen ist μένῃ und μένητε (ℵBL), nicht μείνῃ und μείνητε (Rec.).

V. 5. Dieser Vers enthält eine nähere Erklärung der vorangehenden negativen Aussage und zugleich eine positive Begründung der Forderung, mit Christo in Verbindung zu bleiben: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben; wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht, denn ohne mich könnet ihr gar nichts thun.“ Erst hier sagt Jesus ausdrücklich, daß durch das Bild vom Rebzweige das Verhältniß der Apostel zu ihm abgebildet werden soll. οὐκ οὐδέν = prorsus nihil, gar nichts. Vorerst ist der Ausdruck καρπός genau zu bestimmen, weil davon auch das richtige Verständniß der negativen Aussage abhängt. Nach der bestimmten Aussage Jesu haben wir darunter jene geistige Frucht zu verstehen, welche diejenigen Gläubigen hervorbringen, die in der engsten Lebensgemeinschaft mit Christo stehen, d. h. jene übernatürlich guten Werke, welche wir in Kraft der göttlichen Gnade verrichten. Es ist also die negative Aussage οὐκ οὐδέν = gar nichts, durch welche die positive e contrario begründet wird, auf diese übernatürlich guten Werke zu restringiren. Die Frage, ob und was der Ungläubige zu wirken vermöge, wird hier gar nicht berührt, da Jesus überhaupt nur von Gläubigen spricht, und eine Unterscheidung macht zwischen solchen, die ihm bloß äußerlich angehören und solchen, welche in Lebensgemeinschaft mit ihm stehen. Die Behauptung, Jesus lehre hier, der Mensch vermöge nicht freithätig mit der göttlichen Gnade mitzuwirken, steht im Widerspruche mit dem Contexte und der bestimmten, in unserem Evangelium verzeichneten Lehre Jesu. Die Aufforderung, in Jesu zu verbleiben (V. 4), hat nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß die Jünger sich sowohl für als auch gegen dieses Verbleiben frei zu entscheiden vermögen. Da nun schon das Kommen zu Jesus, um so mehr also das Verbleiben in ihm, nur mittelst der Gnade möglich ist (6, 37. 44, cf. die Erklärung), so schließt folgerichtig die Aufforderung, in Jesu zu verbleiben, zugleich die Forderung in sich, mit der göttlichen Gnade freithätig mitzuwirken. Mit dem hier verzeichneten Ausspruche Jesu unvereinbar ist aber auch die Behauptung, daß die Gnade Christi zur Uebung verdienstlicher Werke nicht nothwendig, sondern nur nützlich sei (Pelagius).

V. 6. Traurige Folgen der Lösung der Gemeinschaft mit Christo: „Wenn Jemand nicht in mir bleibt, so ist (wird) er hinausgeworfen wie ein Rebzweig und vertrocknet (wird vertrocknen); und man wird

ihn (sie, d. h. die Rebenzweige) sammeln und in das Feuer werfen, und er brennt (sie brennen)." Der griechische Text hat die Aor. ἐβλήθη (= er ist hinausgeworfen) und ἐξηράνθη (= er ist vertrocknet), während die Vulg. die Fut. mittetur et arescet hat. Die Aoriste bezeichnen die Folgen, welche mit der Lösung der Gemeinschaft mit Christo unmittelbar gegeben sind: thatsächliche Ausscheidung aus der Gemeinde Christi (ungeachtet der äußeren Zugehörigkeit zu derselben) und geistige Vertrocknung. Als schließliches Los wird bezeichnet die definitive Scheidung von Christo durch Ueberantwortung in die ewige Höllenstrafe. Das Subject zu συνάγουσιν sind die Engel, welche den zum Gerichte wiederkommenden Erlöser begleiten und die Sammlung sowie die Scheidung der Menschen vornehmen werden (Matth. 13, 41. 42. 25, 31 ff.). Die ewige Dauer des Höllenfeuers wird angedeutet durch das Präs. καίεται = er brennt (cf. Matth. 3, 12. 25, 46). Tischend. (8. Ausg.) hat nach ℵDL αὐτό (scl. κλῆμα); Westcott-Hort nach AB αὐτά aufgenommen; die Vulg. ohne Bild = eum.

V. 7. In der Verbindung mit Jesu müssen die Jünger ferner verbleiben, weil sie die Bedingung der Gebetserhörung ist: „Wenn ihr in mir bleibet, und meine Worte in euch bleiben, bittet, um was ihr wollet, und es wird euch werden." Zu manere in me cf. V. 4; zu verba mea in vobis manere cf. 5, 38. 14, 21. Ueber die Gebetserhörung cf. 14, 13. 14. Die allgemeine Aussage „was ihr wollet" findet ihre nothwendige Einschränkung im Contexte selbst, da die Bittsteller solche sind, welche in Gemeinschaft mit Christo stehen. Lachm., Tischend., Tregell., Westcott-Hort haben nach bedeutenden Zeugen (ABD..) den Imperativ αἰτήσασθε (= bittet); die Rec. dagegen αἰτήσεσθε (= petetis, Vulg.). γενήσεται = das Erbetene wird euch zu theil werden, d. h. eure Bitte wird Erhörung finden.

V. 8. In Gemeinschaft mit Christo müssen die Apostel ferner bleiben, weil sie nur dadurch ihre höchste Aufgabe, die Verherrlichung Gottes, erfüllen können: „Darin ist mein Vater verherrlichet, daß ihr viele Frucht bringet und meine Schüler werdet." Zum vollen Verständnisse des Verses ist festzuhalten, daß die Jünger nur in der Gemeinschaft mit Christo Frucht bringen können (V. 5). ἐν τούτῳ = darin (dadurch), wird näher bestimmt durch ἵνα (ut) . . . Der Aor. ἐδοξάσθη steht statt des Futur.; die bevorstehende Verherrlichung wird als schon erfolgt hingestellt. Nach der von Lachm., Tregell., Westcott-Hort nach bedeutenden Zeugen (BDLM . . . auch Vulg. = efficiamini)

festgehaltenen Leseart γένησθε werden zwei Momente hervorgehoben, welche zur Verherrlichung des Vaters dienen: glorificatio patris in his duabus rebus posita est: ut fructum plurimum afferamus et Christi discipuli simus. Da die Jüngerschaft Jesu unerläßliche Voraussetzung zur Hervorbringung solcher Früchte ist, durch welche der Vater verherrlicht wird, so muß mit Recht gefragt werden, warum dieselbe hier überhaupt genannt, und warum sie gar erst an zweiter Stelle angeführt wird? Der Ausdruck ist nicht zu verstehen vom Beginne der Jüngerschaft (cf. V. 5), sondern entweder vom Fortschritte in derselben überhaupt, der gleichen Schritt hält mit der Verwirklichung der Lehre Jesu im Leben, d. h. mit dem Fruchtbringen, oder speciell in Bezug auf die Apostel vom Fortschritte und der Vollendung jener Jüngerschaft, welche durch das Fruchtbringen in der apostolischen Thätigkeit bewirkt ward. Beide Arten des Fruchtbringens sind eine Verherrlichung Gottes (1 Petr. 2, 12. Matth. 5, 16), weil alle Kraft dazu von Gott kommt (2 Kor. 3, 5). — Tischend. hat nach ℵAEG . . . das Futur. γενήσεσθε aufgenommen, welches nicht von ἵνα abhängig, sondern unmittelbar mit ἐν τούτῳ zu verbinden ist: dadurch, daß ihr Frucht bringt, wird Gott verherrlichet, und eben dadurch werdet ihr meine (vollendeten) Jünger. Cf. dazu Maldonat, der auch diese Leseart bespricht, aber die andere vorzieht. Auch Westcott-Hort hat, wie oben bemerkt, die erste Leseart in den Text aufgenommen, und die andere am Rande angemerkt.

V. 9. Schon im V. 7 ist die Bildrede in den Hintergrund getreten, von jetzt an herrscht die eigentliche Redeweise völlig vor, und nur in einigen Wendungen wird noch an das gebrauchte Bild erinnert, aber die Rede hängt enge mit der vorigen zusammen, und der Inhalt derselben ist durch das gebrauchte Bild von selbst gegeben. Jesus spricht von der Liebe zwischen sich und seinen Jüngern, und von der Liebe dieser zu einander. „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt; bleibet in meiner Liebe." Der Vater liebt seinen wesensgleichen Sohn mit ewiger, wesenhafter Liebe (5. 20. Matth. 3, 17). Hier ist aber die Rede von der Liebe, welche Gott Vater zu seinem Sohne hat, weil dieser dem göttlichen Willen gemäß das Erlösungswerk auf Erden vollführte (V. 10); und mit Rücksicht darauf, daß dieses Werk zu Ende geführt ist, sagt Christus: der Vater „hat mich geliebt". Im gleichen Sinne ist die Liebe Jesu zu verstehen von den Liebeserweisen, welche er den Aposteln während seines Erdenwandels zu theil werden ließ. In der Redeweise „in meiner Liebe" ist Liebe im activen Sinne zu

fassen: in der Liebe, mit welcher ich euch liebe; nicht passiv: in der Liebe, mit welcher ich von euch geliebt werde (Rupert., Mald.). Durch das nachgesetzte τῇ ἐμῇ soll die Größe der Liebe Jesu nachdrucksvoll hervorgehoben werden (Winer, p. 488).

V. 10. Nach der Aufforderung zum Verbleiben in der Liebe zeigt Jesus, wie die Apostel dieser Forderung nachzukommen vermögen: „Wenn ihr meine Gebote bewahret, werdet ihr bleiben in meiner Liebe, sowie ich die Gebote meines (des) Vaters bewahrt habe und in seiner Liebe bleibe.“ Bedingung des Verbleibens in der Liebe Christi ist die Haltung „seiner Gebote“, d. h. aller jener Vorschriften, welche Christus den Menschen gegeben hat; denn dadurch bekundet der Mensch seine Gegenliebe zu Christus (14, 15). Die „Gebote des Vaters“ sind jene Aufträge, welche Jesus in seiner Eigenschaft als Erlöser und zum Zwecke der Erlösung nach dem Willen des Vaters auf Erden auszuführen hatte (6, 39. 40). Augustinus: ex hoc scietis, quod in dilectione, qua nos diligit, manetis, si mea praecepta servatis; non enim, ut nos diligat, prius praecepta servamus, sed nisi nos diligat servare non possumus; haec est gratia, quae humilibus patet, superbos latet.

V. 11. Der Heiland erklärt jetzt näher, zu welchem Zwecke (= ut) er die Mahnung, durch Beobachtung der Gebote in seiner Liebe zu verbleiben, an die Apostel richtete: damit sie der Freude, deren Quelle Christus ist, beständig theilhaftig seien: „Dieses habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei, und eure Freude vollendet werde.“ ταῦτα (haec) geht auf die V. 9 u. 10 enthaltene Ermahnung zurück. ἡ χαρὰ ἡ ἐμή (= gaudium meum) bezeichnet jene Freude, welche Christus immerfort genießt, und welche in der Liebe des Vaters zu ihm ihren Grund hat. Diese Freude soll „in“ den Jüngern sein, sie soll wirklich in ihnen wohnen, sie laben und aufrichten in allen Betrübnissen. Daß der Heiland seine Freude nur als Vorbild der Freude seiner Jünger hinstellt, und nicht die völlige Gleichheit beider lehrt, ergibt sich schon aus dem Beisatze „und eure Freude (möge) vollendet werden“. Die Vollendung der Freude wird erst stattfinden, wenn die Jünger (die Gläubigen) nach Leib und Seele in die volle Erlösung eingehend Gott ohne Unterbrechung und Störung von Angesicht zu Angesicht schauen werden (1 Kor. 13, 12. Apocal. 21, 4). — Nach ABD . . . Verss. (auch Ital. u. Vulg.) ist ᾖ (= sit) zu lesen und nicht μείνῃ (maneat). Rec.

V. 12. Die Jünger in Liebe vereinigt mit Christo dem gemeinsamen Weinstocke, müssen auch in Liebe mit einander verbunden sein. Die Aufforderung zur gegenseitigen Liebe schließt sich ganz naturgemäß an die vorige Rede an. „Dieses ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe." αὕτη (hoc) wird näher bestimmt durch ἵνα (ut)... Mit besonderem Nachdrucke nennt Jesus das Gebot der Nächstenliebe „sein" Gebot (cf. die Bemerkung zu ἡ ἐμή in V. 9): non quod alia (praecepta) non habeat, quae et ipsa servari velit, sed quod hoc maxime omnium commendet, maxime omnium servari velit, maxime omnium necessarium esse sciat. Mald. Cf. 13, 34, wo dieses Gebot ein neues genannt wird. Die geforderte Nächstenliebe hat ihr Vorbild und ihre höhere Begründung in der Liebe Christi zur Menschheit; sie darf darum nicht bloß Liebesgesinnung sein, sondern sie muß auch Liebesthat werden (Matth. 5, 44).

V. 13. Das sicut dilexi vos erläuternd, fährt Jesus fort: „Größere Liebe als diese hat Niemand, daß Einer sein Leben hingibt für seine Freunde." ταύτης (hac) wird näher bestimmt durch ἵνα (ut)...: es gibt keine größere Liebe als die, welche sich bekundet in der Hingabe des Lebens für den Freund. Ein solcher Liebeserweis von Seite Jesu stand unmittelbar bevor, darum weiset er auf denselben als Vorbild und Motiv der Nächstenliebe hin. Wenn Paulus (Röm. 5, 6—9) die Lebenshingabe für Sünder als den größten Liebeserweis bezeichnet, so lassen sich beide Aussprüche leicht vereinbaren, wenn auf den Zusammenhang Rücksicht genommen wird. Jesus spricht zunächst zu den Aposteln, welche schon Freunde Jesu waren, er stellt ferner mehr sein eigenes Verhältniß zu den sündigen Menschen, welche er liebte (amici vocantur, non qui diligunt, sed qui diliguntur. Corn. a Lap.), und welche er durch seine Lebenshingabe zu Freunden Gottes umgestaltete, in den Vordergrund; Paulus hingegen hebt mehr die Stellung hervor, welche die Menschen vor der Erlösung gegen Gott einnahmen.

V. 14. „Ihr seid meine Freunde, wenn ihr thuet, was ich euch auftrage." Dieser Vers steht parallel zu V. 10 und bildet eine Ergänzung zu demselben: durch Beobachtung der Gebote Christi werden die Apostel ein Gegenstand der Liebe Christi, und eben dadurch bekunden sie sich selbst als liebende Freunde Christi. Der Ausdruck amici ist hier anders zu fassen als im vorigen Verse; dort werden die Apostel amici genannt, weil sie Gegenstand der Liebe Christi sind, hier darum und insoferne, als sie die Liebe mit Gegenliebe vergelten. Gut Corn.

a Lap.: me vestri tam amantem redamate, ut mihi, vestro amico, sitis amici. ἐντέλλομαι (praecipio) ist, wie aus dem Folgenden sich ergibt, von den Aufträgen, welche die Jünger als Apostel erhielten, zu verstehen; solche Aufträge hatten sie schon erhalten (cf. Matth. 10, 5 ff.), und erhielten sie wieder unmittelbar vor der Himmelfahrt Jesu (Matth. 28, 18 ff. Marc. 16, 15 ff.). Die Zeugen schwanken zwischen ὅ (ℵ), ἅ (B. Vulg.); die Rec. hat ὅσα.

V. 15. 16. Jesus führt jetzt die Motive vor, warum die Apostel durch Ausführung der erhaltenen Aufträge die Liebe Jesu vergelten müssen. Sie sind entnommen dem Wesen der den Aposteln zu theil gewordenen Liebe, welche nach zwei Seiten charakterisirt wird. Erstes charakteristisches Merkmal dieser Liebe: „Nicht mehr nenne ich euch Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr thut; euch aber habe ich Freunde genannt; denn alles, was ich gehört habe von meinem Vater, habe ich euch kund gethan.“ In welchem Sinne die Aussage Jesu „nicht mehr nenne ich euch Knechte“ zu fassen sei, ersehen wir sowohl aus dem begründenden Satze, als auch aus der Antithese des zweiten Verstheiles. Jesus will sagen, sein bisheriges Verhältniß zu den Aposteln sei, wenn es sich auch so enge gestaltete, daß die Apostel Hausgenossen Christi waren (Matth. 10, 25), doch nur derartig gewesen, daß es im Unterschiede von dem zukünftigen abgebildet werde durch das Verhältniß, in welchem ein Sclave zu seinem Herrn zu stehen pflegt. Eine Erläuterung und Begründung dieser Aussage enthält der Satz „denn der Knecht weiß nicht, was der Herr thut“. Der allgemeine Sinn der Sentenz ist folgender: in der Stellung, welche der Knecht als solcher zu seinem Herrn einnimmt, liegt der Grund, daß der Herr sein Thun, die Motive und das Ziel seines Handelns ihm nicht mittheilt; in der Anwendung auf die Apostel: sie waren bisher Knechten vergleichbar „quod obscurius cum illis locutus esset, neque divina patris secreta satis aperte exposuisset. Mald. Mit Recht bemerkt dieser Exeget, es handle sich hier nicht um den Namen, mit welchem Jesus seine Apostel bisher nannte und von jetzt an nennt, sondern um das verschiedene Verhältniß, welches durch die verschiedene Benennung ausgedrückt werden soll: quomodo se ante erga illos gessisset, quomodo se iam gereret et in posterum gesturus esset. — Die Richtigkeit dieser Auffassung findet ihre Bestätigung auch im zweiten Verstheile, in welchem Jesus erklärt, er habe sie Freunde genannt, weil er ihnen alle göttlichen Wahrheiten und Geheimnisse (schon) kund gemacht

habe. Zum Ausdrucke quaecunque audivi a patre meo cf. 8, 26. 28. Weil der Heiland die Apostel unmittelbar zuvor (14, 26) auf die weitere Belehrung durch den heiligen Geist verwiesen hat, und weil er gleich darauf (16, 12) erklärt, sie seien noch nicht für alle Mittheilungen empfänglich, so bietet die Aussage: omnia . . . nota feci vobis Schwierigkeiten, und sie wurde und wird verschieden erklärt: Alles, wofür die Apostel eben empfänglich waren, und was Jesus gemäß dem Maße dieser Empfänglichkeit mitzutheilen hatte (Chrys., Theophyl., Euthym.); Alles, was Jesus theils in eigener Person bereits mitgetheilt hatte, theils durch den heiligen Geist in aller Kürze mittheilen würde (August., Beda, Mald.); Alles, den ganzen göttlichen Rathschluß hatte Jesus den Jüngern bereits dem Wesen nach bekannt gegeben, nur die weitere Entfaltung und die Einführung in das tiefere Verständniß war der Zukunft vorbehalten. (Bisping, Han. Schegg u. A.). Die letzte Erklärung ist festzuhalten. Weil nun die Freundschaft Jesu zu seinen Aposteln sich eben dadurch charakterisirt, daß er diesen die göttlichen Geheimnisse kund machte, so müssen die Apostel diese Freundschaft vergelten durch Ausführung jener Aufträge, welche ihnen die Verkündigung der Heilsbotschaft zur Pflicht machten. — Zweites charakteristisches Merkmal der Liebe Jesu zu seinen Jüngern: „Nicht ihr habet mich ausgewählt, sondern ich habe euch ausgewählt und euch gesetzt, damit ihr hingehet und Frucht traget, und eure Frucht bleibe; damit, um was ihr immer den Vater bittet in meinem Namen, er euch gebe.“ ἐξελεξάμην ὑμᾶς = ich habe euch „für mich“ auserwählt. Jesus hat die Apostel aus der sündhaften Welt ausgeschieden und seinem engsten Jüngerkreise einverleibt, damit sie zunächst im beständigen Verkehre mit ihm auf ihren künftigen Beruf vorbereitet würden (Marc. 3, 14). Der in der Berufung liegende Liebeserweis wird noch hervorgehoben durch die Bemerkung, daß die Berufung ausschließlich Jesu Werk sei. ἔθηκα = posui, ich habe (euch) gesetzt; das Verb. ist zu verstehen von der Einsetzung in das Apostelamt, von der Ausrüstung mit der apostolischen Vollmacht. In der gleichen Bedeutung wird ponere gebraucht (imperatorem ponere, Sallust, de bello Jugurth. 24, 7). Diese Einsetzung erfolgte bei den Aposteln, welche während Jesu Erdenwandels im Stadium der Vorbereitung waren, erst mit dem Hingange des Herrn (20, 21 ff.); Jesus gebraucht aber das Präter. „ich habe euch gesetzt“, weil er entweder das Bevorstehende als schon geschehen hinstellt, oder weil in der Auswahl zum Amte schon die Einsetzung in dasselbe miteingeschlossen war.

Der Zweck, zu welchem die Jünger mit der apostolischen Vollmacht ausgerüstet wurden, wird durch den Finalsatz ἵνα . . . ausgedrückt. ὑπάγειν = abire (ire) = hingehen (nämlich an jene Orte, an welchen ihr eure apostolische Thätigkeit zu entfalten habet). Der Heiland hat den Aposteln die ganze Welt als Thätigkeitsgebiet angewiesen (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15) und zugleich näher die Reihenfolge vorgeschrieben, in welcher sie sich ihrer Aufgabe zu erledigen hatten (Act. 1, 8). Die „Frucht“ derselben sind die Bekehrungen der Menschen durch die Apostel; und diese Frucht ist eine „bleibende“, weil die Bekehrten des ewigen Lebens theilhaftig werden (cf. 4, 36). Diese Frucht ist auch in einem anderen Sinne eine bleibende, insoferne nämlich der von Christus eingesetzte Apostolat immerfort besteht, und ohne Unterbrechung seine bekehrende Thätigkeit entfaltet. Nicht zutreffend ist die Erklärung der griechischen Exegeten, welcher auch Bisping beipflichtet, Jesus halte hier am Bilde vom Weinstocke fest, und ἔθηκα sei von der Einpflanzung der Apostel als Rebzweige am Weinstocke, der Christus ist, zu verstehen. — Der zweite Finalsatz wird in syntaktischer Beziehung verschieden gefaßt, aber mit der Mehrzahl der Exegeten ist festzuhalten, daß er dem ersten coordinirt ist. Der Heiland weiset neben der apostolischen Thätigkeit (= ὑπάγειν) auf ein weiteres Moment hin, von welchem der Erfolg der Apostel abhängt: es ist das im Namen Jesu verrichtete Gebet, denn nur, wenn Gott seinen Segen gibt, ist die Wirksamkeit der Apostel vom Erfolge gekrönt (cf. 1 Kor. 3, 6. 7). Ueber die Bedeutung des Gebetes im Namen Jesu cf. die Erklärung zu 14, 13.

V. 17. Nachdrucksvolle Einschärfung des Gebotes der Nächstenliebe: „Dieses gebiete ich euch, (nämlich) daß ihr einander liebet.“ ταῦτα (haec) wird näher bestimmt durch ἵνα (ut) . . .; der Plural steht wie öfters in der Profangräcität und auch bei Johannes (1, 51. 3 Joh. 4) im Sinne eines Singulars (Winer, p. 153). So Jans., Mald., Han. Schegg. Diejenigen Exegeten, welche an der strengen Pluralbedeutung festhalten (Maier, Bisping, Lücke, Meyer), beziehen ταῦτα auf V. 12—16 zurück. Schegg spricht dieser Auffassung den logischen Zusammenhang ab.

Der Haß und die Schuld der Welt. 15, 18—27.

V. 18. „Wenn die Welt euch hasset, so wisset, daß sie mich früher als euch gehaßt hat.“ κόσμος steht im johanneischen Sinne und bezeichnet im Unterschiede von den Jüngern, welche in Liebe mit Jesu verbunden

sind, die der sündhaften Welt angehörende, Jesu und seinen Aposteln feindlich gegenüberstehende Menschheit. Der Ausdruck geht vorerst, aber nicht ausschließlich, auf die ungläubigen Juden. πρῶτον ist Adverb. und nicht Adject. (= priorem, Vulg.); über die comparative Bedeutung (= früher) cf. 1, 15. Winer, p. 229. Auf γινώσκετε (scitote) liegt der Nachdruck; die Erinnerung, daß Jesus während seines Erdenwandels dem Hasse der Menschen ausgesetzt war, soll den Jüngern auf dem Leidenswege zur Ermuthigung dienen. Auch Petrus (1 Petr. 2, 21 ff.) weiset darauf hin, daß die Gläubigen nach dem Beispiele Christi die Leiden muthig ertragen müssen. Tischend. (8. Ausg.) hat nach ℵD ὑμῶν nach πρῶτον weggelassen, aber das Pron. ist sehr stark (ABIL . . .) bezeugt.

V. 19. Ein weiterer Ermuthigungsgrund liegt darin, daß die Verfolgungen ein factischer Beweis dafür sind, daß die Jünger wirklich Jesu angehören und nichts mit der sündigen Welt gemein haben: „Wenn ihr von der Welt wäret, würde die Welt das Ihrige lieben; weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch von der Welt ausgewählt habe, deshalb hasset euch die Welt.“ ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι = von der sündhaften Welt abhängen, vom Geiste derselben beherrscht werden, so daß man nach seinem ganzen Sinnen und Thun der Classe der Weltmenschen zugehört (= τὸ ἴδιον). Solche Menschen vermag die Welt nicht zu hassen (7, 7), sondern sie liebt selbe naturgemäß. Das Gegentheil findet bei den Aposteln statt; sie sind aus der Welt ausgesondert, und zugleich in die engste Verbindung mit Christo gesetzt worden (ἐκλέγεσθαι = für sich auswählen, cf. 6, 70 [71]. 15, 16), der selbst ein Gegenstand des Hasses der Welt ist (7, 7). διὰ τοῦτο hebt nachdrucksvoll den Grund des Hasses hervor. Viele Exegeten bemerken, daß Jesus sich hier so oft des Ausdruckes κόσμος bedient; es soll feierlich der Gegensatz zwischen Christus und seinen Jüngern einerseits und der Welt andererseits hervorgehoben werden.

V. 20. Zur weiteren Ermuthigung seiner Jünger verweiset Jesus auf einen früheren Ausspruch, durch welchen er die Stellung der Jünger zur Welt und das Geschick, welches sie in derselben zu erwarten haben, charakterisirte: „Erinnert euch des Wortes, welches ich zu euch gesprochen habe: Nicht ist der Knecht größer als sein Herr.“ Diesen Ausspruch hat Jesus sowohl bei der Fußwaschung (13, 16), als auch früher bei der ersten Aussendung der Apostel gethan (Matth. 10, 24). Gedanke: Das Schülerverhältniß bringt es mit sich, daß die Apostel dasselbe Geschick zu ertragen haben wie Jesus, ihr Meister. Dieser allgemeine

Satz wird im Folgenden nach zwei Seiten näher bestimmt: die Apostel werden gleich ihrem Meister einerseits Verfolgungen zu erleiden haben, andererseits aber auch Gehör und Glauben finden: „Wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie auch euch verfolgen; wenn sie mein Wort gehalten haben, so werden sie auch das eurige halten.“ λόγος bezeichnet die von Christo verkündete Heilslehre; suum aut illorum (i. e. Apostolorum sermonem) dicit, non quod diversa doctrina esset, sed quod per diversos ministros traderetur. Mald. Aeltere und neuere Exegeten (Toletus, Corn. a Lap., Lücke, Meyer, Bisping) meinen, Jesus spreche nur ganz allgemein von zwei möglichen Fällen des Verhaltens der Welt gegen die Apostel, er überlasse es aber der Erfahrung derselben, welcher Fall eintreten werde, ja er deute in V. 21 hinlänglich an, daß sie nur auf Verfolgungen gefaßt sein müßten. Diese vom einfachen Wortlaute abweichende Auffassung wird nicht gefordert von V. 21, gegen dieselbe spricht aber die Geschichte. Schon die Geschichte des apostolischen Zeitalters bezeugt hinlänglich, daß viele Menschen und Völker der evangelischen Heilsbotschaft Gehör und Glauben schenkten.

V. 21. Weiterer Ermuthigungsgrund: Die Apostel leiden nicht um ihrer selbst, sondern um Christi wegen. „Dieses alles aber werden sie euch thun um meines Namens willen, weil sie den nicht kennen, der euch gesandt hat.“ ταῦτα πάντα (haec omnia) weiset auf die bisher genannten Arten der Leiden zurück: Haß und Verfolgungen. Schon früher hat der Herr dieselben näher geschildert (Matth. 10, 16 ff.), und auch im Folgenden (16, 2) macht er zwei bestimmte Arten von Verfolgungen namhaft. Den tiefsten Grund dieser Verfolgungen gibt Jesus an mit den Worten: διὰ τὸ ὄνομά μου = propter nomen meum. Diese Redeweise ist nicht ganz gleichbedeutend mit δι᾽ ἐμέ (propter me), sondern sie hat einen viel tieferen Sinn. Der Ausdruck „mein Name“ (d. h. der Name Christus) enthält ein doppeltes Moment: 1. er sagt aus, nicht „wer“, sondern „was“ Jesus für die Menschen ist; 2. als was die Menschen ihn erkennen und anerkennen sollen, wenn sie diesen Namen hören oder aussprechen. Cf. Cremer. Demgemäß liegt auch in den Worten: „sie werden euch verfolgen um meines Namens wegen“ eine doppelte Grundangabe: weil ihr an mich als den Messias glaubet, und weil ihr mich durch die Verkündigung des Evangeliums als solchen vor den Menschen bezeuget. Die Welt verfolgt aber die Jünger und in den Jüngern Jesum selbst (Act. 9, 4), weil sie den „Sender“, d. h. Gott Vater nicht kennt. Schon früher (7, 28) hat Jesus den Juden die wahre

Gotteserkenntniß abgesprochen, und zugleich auch den Grund davon angegeben, weil sie nämlich nicht an ihn, den alleinigen Vermittler der wahren Gotteserkenntniß glauben (6, 46. cf. dazu 1, 18). Es ist somit der Mangel an Gotteserkenntniß einerseits Folge des Unglaubens gegen Jesum, andererseits ist er der Grund (ὅτι) der Verfolgung der Glaubensboten. Die Kirchengeschichte bezeugt diese Wechselbeziehung zwischen Folge und Ursache. — Statt ποιήσουσιν ὑμῖν (Rec.) haben BDL εἰς ὑμᾶς.

V. 22. Ermuthigung der Apostel zum Kampfe durch den Hinweis auf die große Verantwortung, welche die Verfolger auf sich laden. „Wenn ich nicht gekommen wäre, und (nicht) zu ihnen geredet hätte, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keine Entschuldigung wegen ihrer Sünde." ἦλθον = gekommen, nämlich in die Welt. λαλεῖν bezeichnet Jesu Lehrthätigkeit auf Erden im Unterschiede von seinen Wunderwerken (V. 24). ἁμαρτία umfaßt sowohl die Sünde des Unglaubens als auch des Hasses und der Verfolgungen: peccatum incredulitatis et odii, quo me meamque doctrinam et vitam calumniantur et insectantur. Corn. a Lap. εἴχοσαν (so haben Lachm., Tischend., Tregell. nach ℵBL . . . statt εἶχον der Rec.) ist alexandr. Form des Imperf., die nach Winer (p. 74) von Abschreibern herrühren dürfte, während Buttmann meint, sie sei aus εἶχον ἄν entstanden. νῦν δὲ folgert häufig aus vorausgehenden Bedingungssätzen = nunc vero, atqui = nun aber, nämlich da ich sowohl gekommen bin, als auch geredet habe. πρόφασιν ἔχειν = eine Ausrede, eine Entschuldigung haben; im N. T. nur hier, aber oft in der Profangräcität. Gedanke: Wenngleich die Juden Gott nicht kennen, so ist die Sünde ihres Unglaubens und Hasses doch unentschuldbar, weil Jesus durch seine Lehrthätigkeit sich hinlänglich als den Messias, als den Sohn Gottes bezeugt hat. Cf. 8, 25.

V. 23. Die Sünde des Hasses ist aber um so größer, weil „wer mich hasset, auch meinen Vater hasset". Der Haß gegen Christum ist darum Haß gegen den Vater, weil Christus wesenhafter Sohn Gottes ist, und weil er als Gesandter Gottes nur im Auftrage seines Vaters wirkt. Dieser Ausspruch steht parallel mit früheren Aussprüchen Jesu (13, 20. Matth. 10, 40): wie die feindliche Zurückweisung der Heilsboten eine große Schuld involvirt, so ist die gläubige Aufnahme derselben ein großes Verdienst.

V. 24. Die Unentschuldbarkeit der Juden ist um so evidenter, als sich Jesus nicht bloß durch Lehre, sondern auch durch Werke legi-

timirte: „Wenn ich die Werke nicht gethan hätte unter ihnen, welche kein Anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie gesehen und gehaßt sowohl mich als meinen Vater.“ ἐν αὐτοῖς = inter eos. Mit dem Ausdrucke „Werke, welche kein Anderer gethan“ verweiset Jesus nicht auf die Zahl, sondern auf die Art, auf das Wesen der von ihm gewirkten Wunder hin. Diese waren aber von der Art, daß das Volk nicht bloß staunte und Gott um derselben willen pries (Matth. 9, 8. Marc. 2, 12. Luc. 4, 36. 5, 26. 7, 16. 8, 56. 9, 44. 13, 17), sondern geradezu erklärte, daß so herrliche Werke noch nie in Israel gesehen wurden (Matth. 9, 33); daß Jesus selbst erklärte, in ihnen offenbare sich seine göttliche Macht (Matth. 12, 28), und sich auf dieselben als Beweis berief, daß er der prophetisch verheißene Messias der Juden sei (Matth. 11, 1—5). Jesus verweiset in erster Linie auf seine Lehre (V. 22) und erst in zweiter Linie auf seine Werke als Legitimation seiner göttlichen Sendung, weil die Hauptbedeutung dieser darin besteht, daß sie die Wahrheit der Lehre Jesu bezeugen. Jesus hat gelehrt, daß er der Messias, der Sohn Gottes sei, und ein Argument für die Wahrheit dieser Lehre bilden seine Wunder. Ueber die Werke als Legitimation der göttlichen Sendung Jesu, und seiner Gottessohnschaft cf. noch 5, 36. 10, 25. Wie 6, 36, so werden auch hier Gegensätze durch die Copulativpartikel verbunden (et viderunt et oderunt), um den Contrast stärker hervortreten zu lassen (Winer, p. 409).

V. 25. „Aber (sie hassen mich), damit das Wort erfüllt werde, welches in eurem Gesetze geschrieben ist: Sie haben mich ohne Grund gehaßt.“ Zu ἀλλά ist das Verb. μισεῖν zu ergänzen (Winer, p. 297). νόμος (lex) steht hier in weiterer Bedeutung, als Bezeichnung der Schriften des A. T., denn das Citat findet sich Ps. 24, 19. 68, 5. David, ein Typus auf Christum (cf. 13, 18), schildert daselbst die Leiden, welche er ungerecht zu erdulden hatte. Der Beisatz αὐτῶν (eorum) steht wie ὑμῶν in 10, 34: tacitam haec phrasis exprobrationem continet, recte non aliam, sed ipsorum legem futuram eorum malitiam praedixisse, bene eos suis ipsorum prophetis jam olim notos fuisse. Mald. Der Accus. δωρεάν steht adverbial = geschenksweise; bei den LXX und im N. T. = ohne Ursache, ohne Grund.

V. 26. 27. Wenngleich die Juden gegenüber dem Zeugnisse Jesu im Unglauben verharren, so wird dennoch durch das Zeugniß des heiligen Geistes und der Apostel die Sache Christi siegen: „Wenn aber der Paraclet kommen wird, den ich euch vom Vater senden werde, der

Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, wird er Zeugniß geben von mir. Und auch ihr gebet Zeugniß (werdet Zeugniß geben), weil ihr vom Anfange an bei mir seid." Zu παράκλητος cf. die Erklärung zu 14, 16. Dieser Paraclet wird nun vom Heilande näher geschildert rücksichtlich seiner Sendung in der Zeit, seiner Natur und Wesenheit, seines ewigen Verhältnisses zu Gott Vater, und seiner Aufgabe in der Kirche. Christus sendet den heiligen Geist παρὰ τοῦ πατρός = vom Vater her; wie nämlich der Geist von Ewigkeit her aus der Wesenheit des Vaters hervorgeht, so wurde er in der Zeit vom Vater her gesandt. Manche ältere Exegeten fassen die Präpos. παρά als Bezeichnung des ewigen, innergöttlichen Verhältnisses zwischen Vater und Geist (cf. Corn. a Lap. zur Stelle); aber direct bezieht sich der Ausdruck nicht auf dasselbe. Wie der Paraclet vom Sohne (von Christus) gesandt wird, und Geist des Sohnes heißt (Gal. 4, 6. cf. Röm. 8, 9), so wird er auch vom Vater gesandt (Joh. 14, 16. 26) und Geist des Vaters genannt (Matth. 10, 20. Röm. 8, 11). Der Paraclet ist Geist der Wahrheit. Cf. die Erklärung zu 14, 17. 26. Ein solcher ist er, weil er vom Vater hervorgeht. Das Verb. ἐκπορεύεσθαι (procedere) kann hier nicht von der Sendung des Geistes in die Welt, wovon soeben die Rede war, erklärt werden, sondern es ist zu fassen als Bezeichnung jenes ewigen Verhältnisses zwischen Vater und Geist, welches darin besteht, daß der Geist vom Vater ausgeht per spirationem, weshalb der heilige Geist auch geradezu τὸ ἐκπορευτόν (Greg. Naz.) genannt wird. Auf Grund unserer Stelle wurde und wird behauptet, daß der heilige Geist nur vom Vater allein, und nicht vom Vater und Sohne zugleich (tamquam uno spirationis principio) ausgehe. Gegen diese Behauptung sprechen folgende exegetische Momente: 1. der heilige Geist wird sowohl Geist des Vaters als des Sohnes genannt (cf. oben); 2. sowohl der Sohn als der Vater sendet ihn, und zwar dieser im Namen des Sohnes (14, 26); 3. er nimmt von dem, was des Sohnes und des Vaters ist (16, 14. 15); 4. endlich darf in Verbindung mit diesen Momenten auch in dem Umstande, daß Jesus den Jüngern unter Anhauchen den heiligen Geist mittheilt (20, 22), eine Andeutung des Ausganges desselben auch vom Sohne gefunden werden. Cf. die Erklärung zu 16, 13 ff. Als so beschaffener Paraclet ist der heilige Geist ein mit Auctorität ausgerüsteter Zeuge und vermag darum ein vollgiltiges, ein beweisendes Zeugniß zu Gunsten Christi abzulegen (= μαρτυρεῖν. cf. 3, 32 und Cremer zum Verb.). Diese Zeugnißablegung realisirt sich durch die

Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche und in den Gliedern derselben. Ein solches vollkräftiges Zeugniß legen aber auch die Apostel ab, weil sie vom Anfange der Wirksamkeit Jesu an seiner Seite waren, und darum als Augen- und Ohrenzeugen die messianischen Thatsachen bezeugen können (cf. Act. 1, 21. 22). Statt des Präs. μαρτυρεῖτε hat die Vulg. das Futurum testimonium perhibebitis; das Bevorstehende wird als schon erfolgt hingestellt.

Sieg der Apostel über die sündige Welt. 16, 1—33.

V. 1. Zweck der Leidensankündigung: „Dieses habe ich zu euch gesagt, damit ihr nicht geärgert werdet.“ ταῦτα (haec) bezieht sich auf die Leidensankündigung 15, 18 ff. zurück. σκανδαλίζεσθαι kommt im N. T. nur in metaphorischer Bedeutung vor = einen Anstoß im Glaubensleben erleiden; hier: zum Abfalle von Christo verleitet werden. Diesen Abfall vermochte die Vorausverkündigung der hereinbrechenden Verfolgungen aus einem zweifachen Grunde zu verhindern: 1. die Jünger konnten sich in Folge dessen gegen die Gefahren vorsehen (praevisa et provisa tela minus feriunt, Corn. a Lap.); 2. das Eintreffen der vorausverkündeten Ereignisse erwies die Allwissenheit Jesu, dem die Jünger anhingen. Tolet., Ribera, Corn. a Lap. u. A. verstehen ταῦτα von der Ankündigung der Leiden und von der Verheißung des heil. Geistes; aber V. 2 spricht für die erste Auffassung.

V. 2. Beispielsweise macht Jesus zwei Arten von Verfolgungen namhaft: „Sie werden euch von den Synagogen ausschließen, ja es kommt die Stunde, daß jeder, der euch tödtet, meinen wird, Gott einen Dienst zu erweisen.“ ἀποσυνάγωγον ποιεῖν (Vulg. absque synagogis facere) = von der Synagoge ausschließen, den Synagogenbann verhängen (9, 22. 12, 42). Nach den Rabbinen gab es zwei Stufen des Synagogenbannes, welcher als Strafe für Ketzerei und Ungehorsam gegen die Obrigkeit verhängt wurde. Der erste Grad desselben hieß Niddûy und beschränkte für eine bestimmte Zeit (30 Tage) die Theilnahme am Gottesdienste und den Verkehr mit den Mitmenschen, und er konnte auch von einer einzelnen Person verhängt werden; der zweite Grad (Cherem) konnte nur in einer Gemeindeversammlung verhängt werden, schloß völlig vom Gottesdienste und vom Umgange mit den Mitmenschen aus und blieb in Kraft, bis er ausdrücklich aufgehoben wurde. Der zweite Verstheil macht wahrscheinlich, daß wir an die

letzte Art des Bannes zu denken haben. Cf. Haneberg, R. A. 368—70. Winer und Riehm unter „Bann". Jesus weiset auch bei Johannes auf Verfolgungen hin, welche die Apostel zu erdulden hatten, bevor noch das Christenthum sich äußerlich vom Judenthume schied. Cf. Einleitung, p. XLI ff. — ἀλλά ist steigernd = quin imo; ebenso wird sed im Latein. zur Steigerung des Vorausgehenden gebraucht. λατρεία bezeichnet nach biblischem Sprachgebrauche Gottesdienst, Gottesverehrung überhaupt; viele Exegeten fassen das Wort hier speciell in der Bedeutung „Opferdienst", weil es mit dem Verb. προσφέρειν, welches bei den LXX und im N. T. vom Darbringen der Opfer gebraucht wird, verbunden ist: sie werden sich dem Wahne (= δοκεῖν, cf. Matth. 3, 9) hingeben, durch eure Tödtung zur Verherrlichung Gottes ein Opfer dargebracht zu haben. Die Vulg. faßt den Ausdruck allgemein = obsequium praestare; indessen bezeichnet obsequium im kirchlichen Sprachgebrauche auch die Opferhandlung (obsequium servitutis). Wir mögen λατρεία in der weiteren Bedeutung „Gottesdienst", oder in der engeren „Opferdienst" fassen, in jedem Falle haben wir einen Hinweis auf die ungeheuerliche Verirrung, welche der Haß gegen Jesum bewirkte.

V. 3. Grund dieses Verhaltens und dieses Wahnes der Gegner: „Und dieses werden sie thun, weil sie weder den Vater erkannt haben, noch mich." Diese Worte spricht Jesus, da die Unkenntniß der Juden eine selbstverschuldete ist (cf. 15, 22. 24), nicht zur Entschuldigung des Thuns der Gegner, sondern: ut accuset persecutores et apostolos consoletur. Corn. a Lap.

V. 4. Im Anschlusse an V. 1 spricht Jesus nochmals vom Zwecke der jetzigen bestimmten Leidensankündigung: „Aber dieses habe ich zu euch geredet, damit, wenn die Stunde (derselben, d. h. der Leiden) kommt, ihr euch dessen erinnert, daß ich es euch gesagt habe. Dieses habe ich euch vom Anfange an nicht gesagt, weil ich mit euch war." Die Vulgata schließt mit dixi vobis den Vers und zieht haec autem zum folgenden Verse. ὥρα bezeichnet die Leidenszeit der Apostel (cf. V. 2). Bedeutende Schwierigkeiten bietet die Erklärung der Schlußworte des Verses. ταῦτα geht auf die Leidensankündigung und ἐξ ἀρχῆς (ab initio) bezeichnet den Beginn des Verkehres der Apostel mit Jesu. Weil schon in der Bergpredigt (Matth. 5, 10. 11) den Aposteln Verfolgungen in Aussicht gestellt wurden, weil ferner in der Instructionsrede vor der ersten Aussendung (Matth. 10, 16 ff.) dieselben bestimmt angekündiget, ja sogar auf ihre Tödtung indirect hingewiesen wurde,

so wird mit Recht die Frage aufgeworfen: wie Jesus die jetzige Leidensankündigung als etwas Neues bezeichnen könne? Die volle und richtige Antwort auf diese Frage, welche man in verschiedener Weise zu lösen versuchte, ist nach meinem Dafürhalten folgende: Neu ist nicht die Leidensankündigung an sich, sondern: 1. die Bestimmtheit, mit welcher Jesus sich äußert sowohl über die Art der Leiden (Ausschließung aus den Synagogen und Tödtung), als über das unmittelbare Bevorstehen derselben (ἔρχεται ὥρα; das Präs. bezeichnet das nahe Bevorstehende); 2. die völlige Aufdeckung des Motives dieser Verfolgungen, Mangel an Gotteserkenntniß und falscher Wahn, durch die Tödtung der Apostel ein Gott wohlgefälliges Werk zu verrichten, wodurch die drohende Gefahr in ihrer ganzen Größe offenbar ward; 3. die bestimmte Ankündigung, daß die Apostel diese Leiden nicht an der Seite Jesu, sondern nach seinem Hingange allein auf Erden zu bestehen haben. Den letzten Gedanken betonen besonders Han. Schegg und Luthardt: in dieser bestimmten Bedeutung, als Abschiedswort von der Zeit, in welcher sie allein, ohne Christus in der Welt stehen werden, ist dies Wort allerdings ein neues. Der heilige Augustin faßt die Worte nicht als Leidensankündigung, sondern als Verheißung des heiligen Geistes; Jansen., Mald., Olsh. suchen den scheinbaren Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern durch die unbegründete Annahme zu beheben, die Leidensankündigung bei Matthäus sei erst nach der Auferstehung, oder ganz unmittelbar vor dem Tode Jesu (Tholuck) erfolgt.

V. 5—7. Mit Vers 5 beginnt eine neue Gedankenreihe, welche aber mit dem Vorigen enge zusammenhängt: Jesus verheißt den Aposteln den heiligen Geist (5—7), spricht dann von der Wirksamkeit desselben in der Welt überhaupt (8—11) und in den Aposteln insbesondere (12—15). „Jetzt aber gehe ich zu dem, der mich gesandt hat, und Keiner von euch fragt mich: wohin gehest du? Aber weil ich dieses zu euch gesagt habe, hat die Traurigkeit euer Herz erfüllt. Aber ich sage euch die Wahrheit: Es ist für euch nützlich, daß ich hingehe; denn wenn ich nicht hingehen werde, wird der Paraclet nicht zu euch kommen; wenn ich aber hingegangen sein werde, werde ich ihn zu euch senden.“ Diese drei Verse hängen enge zusammen, da V. 6 und 7 eine Exposition zu V. 5 bilden. δέ führt einen Gegensatz ein: früher war Jesus (immerfort) an der Seite der Jünger, jetzt aber scheidet er von ihnen. Jesus nennt seinen Weggang einen Hingang zu seinem Sender, um auszudrücken, daß seine Sendung zu Ende sei. Während

früher Petrus (13, 36) und Thomas (14, 5) Jesum fragten, wohin er gehe, muß jetzt der Heiland constatiren, daß kein Apostel mehr diese Frage an ihn richte. Aus V. 6 ersehen wir, daß sie aus Traurigkeit diese Frage unterließen, und darum wird auch von den meisten Exegeten die Bemerkung Jesu als Tadel aufgefaßt. Warum hätten aber die Jünger jetzt fragen sollen „wohin gehest du?", nachdem Jesus schon ganz bestimmt das Ziel seines Hinganges angegeben hat (14, 2. 12)? Eine Andeutung, wie diese Frage zu beantworten ist, gibt Jesus selbst im V. 7. Darnach hätten die Jünger nach dem Ziele des Wegganges darum fragen sollen, um die Bedeutung desselben für Jesum und für sie selbst zu erfahren. Gut Corn. a Lap.: tacite Christus reprehendit apostolos, quod non magis interrogent, quo eat, id est (1.) ad quae gaudia pergat, ad quam gloriam, ad quod regnum et (2.) quod auxilium inde eis sit allaturus. — Im V. 6 bezeichnet ταῦτα die Ankündigung der bevorstehenden Trennung, und die Adversativpartikel ἀλλά stellt das factische Verhalten der Jünger in Gegensatz zu jenem, welches sie hätten beobachten sollen: sie hätten sich freuen sollen (V. 7), im Gegentheile aber (= ἀλλά) waren sie ganz traurig. Cf. 6, 36. — Die Wahrheit nun, daß Jesu Weggang keine Veranlassung zur Trauer bilden könne, sondern daß derselbe vielmehr (= ἀλλά, cf. V. 2) ein Grund zur Freude sei, wird nicht bloß dadurch hervorgehoben, daß Jesus die Aussage im V. 7 mit „ich sage euch die Wahrheit" einleitet, sondern auch dadurch, daß er sich der negativen und positiven Darstellungsweise bedient. Cf. 6, 53. 54 (Vulg. 54. 55). Wenn Jesus sagt, daß seine Himmelfahrt die unerläßliche Bedingung der Sendung des heiligen Geistes sei, so darf daraus nicht gefolgert werden, als habe er uns denselben durch die Himmelfahrt verdient, da ja von seiner Seite das Erlösungswerk mit seinem Tode abgeschlossen war. Die Auferstehung (Röm. 4, 25) und die Himmelfahrt waren nur die Bedingung für die subjective Zumittelung der uns durch den Kreuzestod verdienten Erlösungsgnade. Cf. noch die Erklärung zu 7, 39.

V. 8—11. Den Zusammenhang und Redefortschritt gibt gut Maldonat mit den Worten an: dixerat, quas turbas mundus adversus Apostolos excitaturus esset; docet nunc, quid illis utilitatis sanctus Spiritus allaturus esset, nimirum ut pro ipsis pugnet. „Und wenn jener gekommen sein wird, wird er die Welt überführen von der Sünde und von der Gerechtigkeit und vom Gerichte." κόσμος

ist nach johanneischem Sprachgebrauche die Jesu feindselige Welt, der ungläubige Theil der Menschheit. Die Thätigkeit des heiligen Geistes dieser gegenüber wird allgemein mit ἐλέγχειν (Vulg. arguere) ausgedrückt und durch die beigefügten drei Substantiva nach drei verschiedenen Seiten hin näher bestimmt. Das Verb. ἐλέγχειν, welches besonders in den Pastoralbriefen (1 Tim. 5, 20. 2 Tim. 4, 2. Tit. 1, 9. 13. 2, 15) zur Bezeichnung der Thätigkeit des Bischofs gegen fehlende Gemeindemitglieder oder gegenüber den Feinden der Kirche gebraucht wird, bedeutet allgemein = überführen, widerlegen, mit der Nebenbedeutung der Beschämung, welche eben mit der Ueberführung verbunden ist, dann zurechtweisen (zurechtweisend belehren), tadeln. Die Construct. mit περί und dem Genitiv der Sache findet sich noch 8, 46 und Judä V. 15. Hier ist die ursprüngliche Bedeutung festzuhalten und ἐλέγχειν περὶ ἁμαρτίας . . . ist = überführen, überweisen von (dem Vorhandensein) der Sünde, der Gerechtigkeit und des Gerichtes. Die Wirksamkeit des heiligen Geistes der „Welt“ gegenüber wird also allgemein dahin bestimmt: während die Welt das Vorhandensein der Sünde, der Gerechtigkeit und des Gerichtes in Zweifel zieht oder geradezu in Abrede stellt, wird der heilige Geist den Beweis für das Vorhandensein derselben führen und damit die Welt ihres Irrthumes überführen. — Im Folgenden wird jede dieser drei Thätigkeiten des Parakleten näher begründet und erläutert: „Von der Sünde, weil sie nicht an mich glauben (Vulg. glaubten).“ In formeller Beziehung ist zu bemerken: ἁμαρτία (peccatum) ist die Sünde der Welt, Subject zum Verb. „non credunt“ sind die „Weltmenschen“, und ὅτι ist als Begründungspartikel festzuhalten = weil. Hier ist die Doppelfrage zu beantworten: von welcher Sünde der Welt redet Jesus? und wie überführt der heilige Geist die Welt von dem Vorhandensein derselben? Viele Exegeten verstehen unter „Sünde“ speciell die Sünde des Unglaubens und fassen ὅτι explicativ (= insofern nämlich, z. B. Bisping). Abgesehen davon, daß diese Bedeutung von ὅτι an unserer Stelle kaum zu rechtfertigen ist, verliert durch diese Auffassung die ganze Rede an Nachdruck. Weil somit der Unglaube als Grund hingestellt wird, warum die Welt von dem Vorhandensein ihrer Sünde überführt wird, so ist ἁμαρτία collectiv zu nehmen und von der Sünde zu verstehen, welcher die Welt ohne Christus verfallen ist, die Sünde des Unglaubens miteingeschlossen. So auch Maldonat. Die Ueberführung geschieht durch die Apostel und deren Nachfolger, in welchen der heil. Geist wirksam ist, und sie vollzieht

sich vorzugsweise, aber nicht ausschließlich, durch die herrlichen Wirkungen, welche der göttliche Geist in den Gläubigen hervorbringt. Durch das Licht der geistigen Umgestaltung, welche der heilige Geist in den Gläubigen bewirkt, wird die Finsterniß der Sünde, welcher die Ungläubigen verfallen sind, als solche aufgedeckt und offenkundig gemacht. Der Heiland hebt hier nur die negative Wirkung des Parakleten in der Welt hervor, weil sie die Voraussetzung seiner positiven, heiligenden Wirksamkeit ist. Wie das mosaische Gesetz zunächst die innere Sündhaftigkeit der Juden aufgedeckt hat (Röm. 5, 20. Gal. 3, 19), um dadurch in ihnen das Verlangen nach dem Erlöser wachzurufen und zu stärken, so überführt auch der heilige Geist die Welt vorerst ihrer Sünde, damit in ihr das Verlangen nach Befreiung von derselben wach gerufen wird. Schon am Pfingstfeste hat sich diese doppelte Wirksamkeit des heiligen Geistes gezeigt; die durch Petri Rede ihrer Sündhaftigkeit überwiesenen Zuhörer fragten, was sollen wir thun? (Act. 2, 37). — Der heilige Geist führt den Beweis, daß die Welt ohne Christus der Sünde verfallen ist; Sache der Menschen ist es, die Wahrheit zu beherzigen, welche ihnen der Paraklet bezeugt. — „Von der Gerechtigkeit aber, weil ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr sehet (sehen werdet.)“ Dieser Vers ist sehr verschieden erklärt worden, weil man den allgemeinen Ausdruck δικαιοσύνη sehr verschieden näher bestimmt hat: Gerechtigkeit „Gottes“ gegen seinen ungerecht verurtheilten Gesandten (Hugo Grotius); Gerechtigkeit der „Welt“, und zwar entweder die wahre Gerechtigkeit der gläubigen Welt (August., Beda, Schegg), oder die falsche Gerechtigkeit der Ungläubigen (Corn. a Lap.); endlich Gerechtigkeit „Christi“, d. h. seine Sündelosigkeit und Unschuld (so die griechischen Exegeten und die meisten Neueren). Für die letzte Auffassung spricht der begründende Satz. Von der Thatsache der Gerechtigkeit Christi wird die Welt, welche das Gegentheil behauptet, darum überführt, weil Christus in den Himmel zurückkehrte und daselbst für immer verbleibt, denn in der heiligen Wohnung Gottes findet nur ein Gerechter, und niemals ein Ungerechter Aufnahme. Die Himmelfahrt selbst wird in der Rede als eine unbestreitbare Thatsache, welche keines weiteren Beweises bedarf, hingestellt; denn auch für die ungläubige Welt bildeten die Ereignisse, die sich unmittelbar an den Weggang Jesu von der Welt anschlossen, den bündigsten Beweis für die Wahrheit, daß Jesus zum Vater gegangen sei. — „Vom Gerichte aber, weil der Fürst dieser Welt (schon) gerichtet ist.“ κρίσις (judicium)

kann nach dem Zusammenhange nur vom Verdammungsurtheile (Mald. condemnatio, Grimm, facta condemnatio) und von der Strafe, welche mit diesem Urtheile verbunden ist, verstanden werden. Der Verdammung ist der κόσμος anheimgefallen, weil er im Unglauben das Heil in Christo zurückgewiesen hat (cf. 3, 18). Die Welt wird aber von dem Vorhandensein des auf ihr ruhenden Fluches darum überführt, weil sie sehen muß, daß ihr Gebieter schon dem Gerichte verfallen ist (κέκριται, judicatus est). Der „Herrscher dieser Welt" ist der Satan (cf. 12, 31); er wird so genannt, weil der erste Mensch durch die Sünde sich selbst, und zugleich auch die Welt, über welche er als Herrscher bestellt war, in die Gewalt des Satans übergeben hat (cf. die Erklärung zu Matth. 4, 9). κρίνειν bezeichnet das Fällen der Verdammungssentenz. Da das Verdammungsurtheil über den Satan im Tode Jesu gesprochen wurde, welcher ein vollständiger Triumph über alle satanische Gewalt war (Col. 2, 14. 15), so ist das Perfektum κέκριται im Munde Jesu Bezeichnung des unmittelbar Bevorstehenden. Die Wirkung dieses Richterspruches war, daß der Satan seiner Herrschergewalt entkleidet wurde (12, 31). Es ist somit hier die Rede von jenem Gerichte über die Welt, welches schon gehalten wurde, welches sich in der Geschichte immerfort vollzieht, und am Weltende seinen völligen Abschluß findet; nicht aber darf κρίσις direct auf das allgemeine Weltgericht bezogen werden (Toletus).

V. 12. „Vieles habe ich euch noch zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen." Wenn der Heiland sagt ἔχω λέγειν (= habeo dicere), so spricht er aus: 1. daß auch die Mittheilung dessen, was die Apostel jetzt noch nicht wissen, zu seiner messianischen Aufgabe gehöre; 2. daß dasjenige, was an seiner Statt der heilige Geist den Aposteln zur geeigneten Zeit mittheilen wird, sein Wort, d. h. seine Lehre sei. Der letzte Gedanke wird im Nachfolgenden ausführlich begründet. βαστάζειν als Bezeichnung des geistigen Tragens, des Vernehmens und Verstehens, findet sich im N. T. nur hier. Die weitere Belehrung vermochten die Apostel noch nicht zu tragen, weil sie von Traurigkeit ganz ergriffen und dazu noch nicht völlig geläutert waren. Hier ist die weitere Frage zu beantworten, ob unter den πολλά (multa) ganz neue, bisher noch nicht verkündete Geheimnisse, oder die weitere Entfaltung schon geoffenbarter Wahrheiten, und die tiefere Einführung in das Verständniß derselben zu verstehen seien? Aus der Vergleichung eines früheren Ausspruches Jesu (15, 15) mit dem Nachfolgenden er=

gibt sich, daß die zweite Auffassung die richtige und selbe nicht im Widerspruche mit den Worten Jesu ist (Mald.). Cf. die Erklärung zu 15, 15.

V. 13. „Wenn aber Jener gekommen sein wird, der Geist der Wahrheit, so wird er euch Führer sein in die ganze Wahrheit. Denn nicht wird er von sich reden, sondern was er hört (hören wird), wird er reden, und das Kommende wird er euch verkünden.“ ἐκεῖνος gehört nicht zu πνεῦμα, sondern weiset auf V. 7 zurück: Jener, nämlich der Paraklet, welcher ein Geist der Wahrheit ist, und darum nicht irren und nicht irreführen kann (14, 17). Die Thätigkeit des Geistes der Wahrheit wird bezeichnet mit ὁδηγεῖν = Führer, Lehrmeister sein, unterrichten (Vulg. docere); seine Aufgabe besteht somit nicht darin, neue Lehren zu offenbaren, sondern in die ganze Wahrheit Christi einzuführen. ὁδηγεῖν wird sowohl mit ἐν construirt (so Tischend. nach ℵDL), als auch mit εἰς (so Lachm., Tregell., Westcott-Hort nach AB ..) = deducere in omnem veritatem. Die Aussage, daß der Paraklet Lehrer der Wahrheit sei, wird negativ „nicht wird er von sich selbst reden“ und positiv „sondern was er hören wird“ begründet. Zur Redeweise non loqui a semetipso, cf. die Erklärung zu 7, 16. 14, 10. Zu ἀκούσει (so BDEH. Vulg. audiet; Tischend. 8. und Westcott-Hort haben nach ℵL ἀκούει) wird theils „vom Vater“ (Maier, Bisping, Meyer), theils „vom Sohne“ (Schegg, Laurent) ergänzt. Für die erste Erklärung wird besonders V. 15 geltend gemacht. Wenn aber festgehalten wird, daß wir hier die Grundangabe haben, warum der Geist der Lehrer der Wahrheit Christi ist, und wenn man beachtet, daß die Worte „was er hören wird“ in V. 14 näher bestimmt werden durch: „vom Meinigen wird er nehmen und euch verkünden,“ so ergibt sich, daß mit Rücksicht auf V. 15 erklärt werden muß: was er hören wird von mir (V. 13. 14) und damit zugleich auch vom Vater (V. 15), das wird er reden. Nur diese Auffassung wird nach meiner festen Ueberzeugung allen Momenten der Rede Jesu gerecht. Der Paraclet wird aber auch eine prophetische Thätigkeit entfalten. Die Exegeten weisen allgemein auf die Apocalypse als ein Denkmal der Prophetie des heiligen Geistes hin.

V. 14. „Jener wird mich verherrlichen, denn aus dem Meinigen wird er nehmen und euch verkünden.“ Der heilige Geist wirkt dadurch, daß er durch die Apostel und die Kirche Christi die Wahrheit zum Siege bringt gegenüber jedem Irrthume, ein herrliches Werk; dieses

gereicht aber zur Verherrlichung Christi, weil er nur Christi Sache vertritt. ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται (de meo accipiet) kann mit Rücksicht auf das Vorausgehende und auf die nachfolgende Bestimmung „und er wird euch verkünden“ zunächst nur von dem Nehmen der Wahrheit Christi verstanden werden: nur Christi Lehre und keine andere wird der Paraclet verkünden. Eine richtige dogmatische Folgerung aus diesen Worten ist die Lehre, daß der Geist vom Vater und dem Sohne zugleich ausgeht (cf. V. 15).

V. 15. Jesus gibt nun Aufschluß, warum sich die Thätigkeit des Paracleten, als des Geistes der Wahrheit, darauf beschränkt, die Lehre Jesu zur Entfaltung zu bringen: „Alles, was der Vater hat, ist mein; deßwegen habe ich gesagt, daß er aus dem Meinigen nimmt (nehmen wird), und euch verkünden wird.“ Der Vers enthält eine allgemeine Wahrheit, und eine specielle Anwendung derselben auf den vorliegenden Fall. πάντα ist in seiner Allgemeinheit zu belassen, und nicht einzuschränken: Alles = die göttliche Wesenheit und Wahrheit. Allerdings ist contextgemäß zunächst an die göttliche Wahrheit zu denken, aber weil die Fülle derselben mit dem göttlichen Wesen untrennbar verbunden ist, darum sagt Jesus „Alles.“ Weil demnach in Christo alle Schätze der Weisheit auf Erden erschienen sind (Col. 2, 3), und weil er uns die vollendete Gottesoffenbarung gebracht hat (Joh. 3, 34), so nimmt der heil. Geist von Christo, was er den Aposteln verkündet. Aus den Worten Jesu (V. 13—15) ergeben sich folgende Lehrsätze: 1. Das enge Gemeinschaftsverhältniß zwischen Christo und dem heiligen Geiste, wie es in diesen Versen dargestellt wird, zeigt, daß der Geist des Vaters auch Geist des Sohnes ist, oder wie die Dogmatik sich ausdrückt: der heilige Geist geht aus vom Vater und Sohne, wie von Einem Principe und durch Eine Spiration; 2. weil der den Aposteln bis an das Ende der Welt (14, 16) gegebene heilige Geist nur das Eine Werk Christi zu entfalten und zu vollenden hat, so ist die Erwartung einer neuen Geistesausgießung, einer über Jesu Lehre hinausgehenden neuen Offenbarung schriftwidrig. Die bedeutendsten Zeugen (BDE . . .) haben das Präs. λαμβάνει, während das Futur. λήψεται (Rec., Vulg. accipiet) schwach bezeugt ist. Das Präsens bezeichnet ein dauerndes Verhältniß.

V. 16. „Eine kleine Weile, und ihr sehet (Vulg. werdet sehen) mich nicht mehr, und wiederum eine kleine Weile, und ihr werdet mich sehen; (denn ich gehe zum Vater).“ μικρόν scl. ἐστίν = eine kleine

Weile. Cf. 14, 19. Sehr verschieden wird die Zeitbestimmung μικρόν und damit zugleich die ganze Aussage erklärt: das erste μικρόν bezeichne die kurze Zeit bis zum Tode, das zweite die Zeit von dem Tode bis zur Auferstehung Jesu (so die meisten griechischen Exegeten); das erste bezeichne die Zeit bis zur Himmelfahrt, das zweite jene von der Himmelfahrt bis zur glorreichen Wiederkunft Jesu (August., Beda, Mald., Schegg); das erste umfasse die Zeit bis zur Himmelfahrt, das zweite die Zeit bis zur Sendung des heiligen Geistes (so die meisten neueren Exegeten). Die Frage, wie der lange Zeitabschnitt von der Himmelfahrt bis zur Wiederkunft Christi ein modicum genannt werden könne, beantwortet Maldonat mit dem Hinweise auf 2 Petr. 3, 8 und 1 Joh. 2, 18. Für die letzte Erklärung sprechen folgende Gründe: 1. der ähnliche Ausspruch Jesu 14, 19 (cf. die Erklärung); 2. weil μικρόν an erster Stelle eine absolut kurze Zeit bezeichnet, so empfiehlt es sich, dasselbe auch an der zweiten Stelle in gleicher Bedeutung festzuhalten; 3. ist im V. 16 vom Hingange Jesu und in den Versen 23. 24 ganz zweifellos von der Lage der Jünger auf Erden nach diesem Hingange die Rede. Es ist somit ὄψεσθε (= videbitis) vom geistigen Schauen zu fassen; wie die Jünger in Jesu den Vater sehen (12, 45), so werden sie in den herrlichen Wirkungen des heiligen Geistes ihren Meister schauen. Der Begründungssatz ist auf beide Aussagen zu beziehen, weil mit dem Hingange das Scheiden von der Welt und die Sendung des heiligen Geistes verbunden war. Tischend., Tregell., Westcott-Hort haben denselben nach אBDL gestrichen, Lachm. hat ihn in Klammern gesetzt; er dürfte aber weggelassen worden sein, weil man die Begründigung mit der festgehaltenen Auffassung der Aussage Jesu nicht in Einklang zu bringen vermochte. Mit אBD ist οὐκέτι = jam non (Vulg.) festzuhalten und nicht οὐ (Rec.)

V. 17. 18. „Es sprachen nun Einige von seinen Jüngern zu einander: Was ist dieses, das er zu uns sagt: Eine kleine Weile und ihr sehet mich nicht, und wiederum eine kleine Weile und ihr werdet mich sehen, und: weil ich zum Vater gehe? Sie sagten nun: Was ist dieses, was er eine kleine Weile nennt? Wir wissen nicht, was er sagt." τί ἐστιν = welchen Sinn haben die Worte, was sollen sie bedeuten? (cf. Matth. 9, 13). Wie aus dem Wortlaute des johanneischen Berichtes und aus der weiteren Rede Jesu sich ergibt, ist den Jüngern nicht die Ankündigung des Wegganges Jesu, sondern das doppelte modicum und die Begründung desselben unverständlich; sie können

es nicht fassen, wie auf eine kurze Zeit des Nichtsehens wieder in Kürze die Zeit des Sehens kommen soll, und wie für Beides der Hingang den Grund bilden soll. Man hat in ganz unbegründeter Weise gefragt, wie denn dieses Nichtverstehen erklärbar sei? Die Verschiedenheit der Erklärungsversuche der Exegeten, ungeachtet diese die angekündigten Ereignisse schon hinter sich haben, gibt die bündigste Antwort auf diese Frage: Nicht bloß die Traurigkeit der Jünger, sondern auch die Dunkelheit des Ausspruches an sich, erschwerte das Verständniß.

V. 19. „Jesus erkannte (nun; οὖν fehlt in ℵBDL; δὲ = autem ist schwach bezeugt), daß sie ihn fragen wollten, und er sprach zu ihnen: Darüber forschet ihr untereinander, daß ich sagte: Eine kleine Weile und ihr sehet mich nicht, und wiederum eine kleine Weile, und ihr werdet mich sehen?" Als der Herzenskundige (2, 24. 25) weiß Jesus genau, was den Aposteln an seiner Rede besonders unverständlich ist, und ohne durch eine Frage der Jünger veranlaßt zu sein, bringt er diesen Punkt zur Sprache, um sich vom Neuen als Allwissenden zu bezeugen, und um Gelegenheit zu weiterer Belehrung zu haben. ζητεῖν περί τινος = über etwas nachforschen.

V. 20. Jesus gibt nicht Aufschluß, welchen Zeitabschnitt jedes modicum umfasse, sondern was jedes mit sich bringe, wodurch es sich charakterisire. „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ihr werdet weinen und wehklagen, die Welt aber wird sich freuen; ihr werdet betrübt sein, aber eure Trauer wird zur Freude werden." Die Verbindung der Verb. „weinen, wehklagen" soll die Größe des Schmerzes und der Trauer zum Ausdrucke bringen. κόσμος steht im johanneischen Sinne = die ungläubige Welt. Die nähere Bestimmung der Trauer der Jünger, und der Freude der Welt ist bedingt durch die verschiedene Auffassung des V. 16.

V. 21. Die schnelle Verwandlung der Trauer in Freude erläutert Jesus durch ein Gleichniß: „Das Weib, wenn es gebären soll, hat Betrübniß, weil seine Stunde gekommen ist; wenn es aber das Kind geboren hat, gedenkt es nicht mehr der Drangsal wegen der Freude, daß ein Mensch zur Welt geboren ist." Große Schmerzen werden im A. T. oft mit den Schmerzen einer Gebärenden verglichen (Jes. 13, 8. 21, 3. Jerem. 4, 31. 6, 24 u. ö.); hier bildet aber nach dem Contexte nicht die Größe der Schmerzen, sondern die schnelle Verwandlung derselben in Freude den Vergleichungspunkt: ad vicissitudinem doloris et voluptatis declarandam. Mald. — Darum fährt Jesus in

V. 22 das Gleichniß erklärend fort: „Auch ihr nun habet jetzt zwar Trauer; ich werde euch aber wiedersehen, und es wird sich freuen euer Herz, und eure Freude wird Niemand von euch wegnehmen.“ καὶ ὑμεῖς = auch ihr, nämlich wie das gebärende Weib. Wie dem Weibe der Act des Gebärens Schmerzen bereitet, gerade darin aber auch die Freude desselben begründet ist, so verhält es sich ähnlich bei den Jüngern. Der Weggang Jesu bereitet ihnen Trauer, aber gerade darin liegt auch der Grund ihrer Freude, weil Jesu Wiederkommen im heiligen Geiste, d. h. die Freudenzeit, durch seinen Hingang zum Vater bedingt ist (V. 7). Lachm., Treg., Westcott-Hort haben nach BD das Futur. ἀρεῖ (= tollet, Vulg.) aufgenommen, Tischend. nach ℵAC . . das Präs. αἴρει.

V. 23. Die Freudenzeit wird nach zwei Seiten näher bestimmt: sie bringt volle Erkenntniß der Wahrheit und Erhörung jeglicher Bitte. „Und an jenem Tage werdet ihr mich um gar nichts fragen. Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wenn ihr den Vater um etwas bitten werdet in meinem Namen, er wird es euch geben (oder: um was ihr den Vater bitten werdet, das wird er euch geben in meinem Namen.“) ἡμέρα = Zeit (cf. 14, 20); „jener Tag“ = jene Freudenzeit, welche mit dem Wiedersehen Jesu beginnt, d. h. die mit der Sendung des heiligen Geistes beginnende Zeit. ἐρωτᾶν bedeutet bei den griechischen Schriftstellern „fragen“, im Hellenistischen hat es auch die Bedeutung „bitten“ (cf. Matth. 15, 23. Marc. 7, 26. Luc. 7, 36 u. s. w.); hier ist die erste Bedeutung festzuhalten = interrogare (Vulg. rogare, welches sowohl fragen als auch bitten bedeutet). Die Jünger werden Jesum in jener Zeit um nichts fragen, weil der heilige Geist sie in alle Wahrheit einführen wird (cf. V. 13). Die unmittelbar sich anschließende, und durch das doppelte Amen eingeführte Verheißung der Gebetserhörung geht ohne Zweifel auf die Zeit des Erdenwandels der Apostel, und darum ist es angezeigt, das Vorausgehende als Freudenzeit auf Erden und nicht im Reiche der Vollendung zu fassen (cf. V. 16). Jene Exegeten, welche die zweite Auffassung festhalten, sehen sich hier zur Annahme einer plötzlichen Redewendung gezwungen: hoc (scl. amen, amen . . .) non jam de illa die (scl. aeternae felicitatis) . . . sed de praecedente illam diem intelligitur tempore. Mald. Zum Ausdrucke „bitten im Namen Jesu“ cf. die Erklärung zu 14, 13. Tischend., Tregell., Westcott-Hort verbinden ἐν τῷ ὀνόματί μου nach ℵBCL mit δώσει = um was ihr den Vater bitten werdet, das wird er

euch geben in meinem Namen. Beide Lesearten sagen aus die Gebetserhörung auf Grund des Namens Jesu.

V. 24. „Bis jetzt habet ihr um nichts gebeten in meinem Namen. Bittet, und ihr werdet empfangen, damit eure Freude voll werde." Die Antwort auf die Frage, warum die Jünger bisher noch nicht im Namen Jesu beteten, gibt die Erklärung des Ausdruckes „im Namen Jesu beten"; erst seitdem Jesus nach Vollendung des Erlösungswerkes als Vermittler zwischen Gott und den Menschen im Himmel thront (cf. 1 Tim. 2, 5), kann das Gebet im Namen Jesu verrichtet werden. Daraus folgt, daß die Aussage Jesu keinen Tadel für die Apostel involvirt. Jesus verheißt dem Gebete in seinem Namen eine herrliche Wirkung. πληροῦν = perfectum reddere, wird bei Johannes öfters mit χαρά verbunden (3, 29. 15, 11. 17, 13) = die Freude voll machen, so daß gar nichts daran fehlt, daß die Freude eine vollendete ist. Durch das Gebet wird also jene Freude, deren Urheber und Quelle Christus ist, und welche die Freude der Apostel ist (= ἡ χαρὰ ὑμῶν), vollendet werden.

V. 25. „Dieses habe ich in dunklen Andeutungen zu euch geredet; es kommt die Stunde, wo ich nicht mehr in dunklen Andeutungen zu euch reden, sondern frei heraus euch vom Vater verkünden werde." ταῦτα ist nicht auf das V. 20—24 Berichtete zu restringiren (Bisping u. A.), sondern auf die ganze Abschiedsrede zu beziehen (Reischl, Schegg, Keil u. A.). παροιμία (Vulg. proverbium) bezeichnet etymologisch die vom gewöhnlichen Wege abweichende, bildliche Redeweise (cf. 10, 6); hier steht es in der Bedeutung „dunkle Andeutung." Alles, was Jesus den Aposteln bisher von seinem Scheiden von der Welt, und von den Wirkungen desselben gesagt hat, war vielfach nur dunkle Andeutung für sie. ὥρα (hora) bezeichnet nicht die zwischen der Auferstehung und der Himmelfahrt liegende Zeit, sondern die Zeit, welche mit der Herabkunft des heiligen Geistes beginnt (August., Beda, Maldon. u. A.). παῤῥησίᾳ = aperte (Vulg. palam), steht im Gegensatze zu ἐν παροιμίαις. Vollen, offenen Aufschluß gibt aber Jesus den Aposteln durch den heiligen Geist (cf. V. 13).

V. 26. 27. „An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten, und ich sage euch nicht, daß ich den Vater bitten werde für euch; denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich liebet und glaubet, daß ich vom Vater ausgegangen bin." ἐν ἐκείνῃ ἡμέρᾳ = in jener Zeit, d. h. in jenem Zeitraume, welcher mit der Sendung des heiligen

Geistes beginnt (cf. 14, 20). Mit diesem Zeitpunkte beginnt auch das Gebet im Namen Jesu (cf. V. 24) und dauert fort bis an's Ende der Welt. Auffallend scheint die Aussage Jesu: „Und ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde," da doch der verklärte Gottmensch nach der Lehre Pauli (Röm. 8, 34. Hebr. 9, 24) unser beständiger Fürbitter und Vermittler am Throne Gottes ist. Auf die Frage, ob Jesus hier ein solches Mittleramt nach seinem Weggange von der Welt von sich ablehne, muß entschieden mit Nein geantwortet werden. Wenn Christus sagt, die Apostel würden in seinem Namen bitten (V. 26), wenn er ferner erklärt, sie würden Gegenstand der Liebe seines Vaters darum sein — und nur darum, weil sie in Liebe und Glaube mit seinem Sohne verbunden sind (V. 27), so ist damit sein Mittleramt zwischen Gott und den Menschen bestimmt ausgesprochen. Welchen Sinn haben nun Jesu Worte hier? Er will den Aposteln sagen, daß sie durch ihn so hoch gestellt, in dem Grade Gott nahe gebracht worden sein, daß sie als Kinder Gott ihrem Vater unmittelbar sich nähern dürfen. Wie aber der Christ nur durch Christum Gott zum Vater hat (cf. Matth. 6, 9), so kann er sich an Gott in seinen Gebeten nur darum unmittelbar wenden, weil Christus den Zutritt zum Himmel ermöglicht hat und immerfort ermöglicht. Daraus ergibt sich, daß die Erklärung, „es bedürfe nicht einmal der Vermittlung des Herrn zur Gebetserhörung", zu allgemein ist, und zu Mißverständnissen Anlaß geben kann. πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε = ihr habt geliebt und geglaubt, und liebet und glaubet jetzt (cf. 11, 27). Der Inhalt ihres Glaubens ist, daß Jesus der Sohn Gottes sei (= παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον, cf. V. 28).

V. 28. „Ausgegangen bin ich aus dem Vater und gekommen in die Welt; wiederum verlasse ich die Welt und kehre zum Vater zurück." Unmittelbar vor dem Schlusse seiner Rede an die Apostel faßt Jesus die in Bezug auf seine Person geltenden Wahrheiten in Kürze zusammen. 1. Jesus ist der aus dem Wesen des Vaters hervorgegangene (gezeugte) Sohn. Lachm., Tischend., Tregell., Westcott-Hort lesen nach BCLX ... ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρός = ausgegangen „aus" dem Vater, während die Rec. παρά hat = a patre (Vulg.). Schon früher (8, 42) wurde bemerkt, daß die Worte exivi a patre von manchen Exegeten nur auf die Incarnation des Logos bezogen werden; diese Auffassung wird hier durch die Präpos. ἐκ = ex ausgeschlossen, welche ganz bestimmt auf ein „Ausgehen" (Gezeugtsein) aus dem Wesen

des Vaters hinweiset. 2. Er ist ferner der der Welt gegebene Messias. Wie bei den Juden der verheißene Messias geradezu der ὁ ἐρχόμενος hieß (cf. Matth. 11, 3), so ist hier das Verbum finitum ἐλήλυθα = ich bin gekommen, von dem Wandeln und Wirken des erschienenen Messias in Mitte der Menschen gebraucht. 3. Um endlich keinen Zweifel übrig zu lassen, daß seine Aufgabe auf Erden eine himmlische gewesen sei, fügt Jesus hinzu, daß er nun als Gottmensch in den Himmel zurückkehre.

V. 29. 30. „Seine Jünger sprechen (zu ihm): Siehe, jetzt redest du offen und sprichst nicht in dunkler Rede. Jetzt wissen wir, daß du Alles weißt, und nicht nöthig hast, daß Jemand dich fragt; deshalb glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist.“ Die Jünger, welchen Jesu frühere Reden dunkel waren, finden den Ausspruch des V. 28 klar und frei von jeder Dunkelheit. Ferner finden sie darin, daß Jesus ihre Gedanken kennt (cf. V. 19), einen zweifellosen Beweis seiner Allwissenheit (cf. 2, 24. 25), und glauben auf Grund dessen (= ἐπὶ τούτῳ) an seine Gottessohnschaft. Da Jesus schon wiederholt ((cf. 8, 42) von seinem himmlischen Ursprunge und Ziele, sowie von seiner göttlichen Sendung mit denselben Worten gesprochen hat, und schon öfters Beweise seiner Allwissenheit gab, so entsteht die Frage, wie die Jünger gerade jetzt diese Worte klar finden, und in seiner Allwissenheit einen Beweis seiner Gottessohnschaft sehen. Die Rede und das Verhalten der Jünger ist zu erklären aus der Situation, in welcher sie sich befinden: die betrübten Jünger, welche ihrem Meister in Liebe und Glauben anhängen, benützen jedes ihnen mehr verständliche Wort, um ihm ihren Glauben zu bezeugen. Zu πιστεύειν cf. 2, 11.

V. 31 ff. Schlußworte Jesu an die Apostel. „Jesus antwortete ihnen: Jetzt glaubet ihr?“ Die Vulgata, Recepta, Tischendorf, Westcott-Hort fassen die Worte als Frage, Lachmann dagegen, sowie auch ältere (Mald.) und neuere Erklärer als einfache Aussage. ἄρτι = jetzt, bezeichnet die Gegenwart im Gegensatze entweder zur Vergangenheit (cf. 9, 19. 25) oder zur Zukunft (13, 37. Matth. 3, 17). Im ersten Falle würde ein Tadel ausgesprochen, im zweiten, der hier stattfindet, liegt in den Worten ein Zweifel an der soeben ausgesprochenen Glaubensfestigkeit in der Zukunft.

V. 32. Die Stunde der Prüfung steht unmittelbar bevor: „Siehe, es kommt die Stunde und sie ist schon gekommen, daß ihr zerstreut werdet ein Jeglicher in das Seinige und mich allein lasset; und nicht

bin ich allein, weil der Vater mit mir ist." ἰδού = ecce, steht mit Nachdruck: magnam habet emphasim: modo creditis, modo tamen non creditis i. e. non credere ostenditis. ὥρα bezeichnet die Leidenszeit Jesu, welche für die Jünger eine Stunde der Prüfung war. Das Präs. ἔρχεται drückt das unmittelbar Bevorstehende aus; das Prät. ἐλήλυθεν stellt in lebendiger Schilderung die Leidensstunde als schon gekommen hin (cf. 4, 23). σκορπίζεσθαι (dispergi) = zerstreut werden, drückt anschaulich die Verwirrung aus, welche die Furcht unter den Aposteln bewirken wird: die Zwölfe werden auf einen Moment nicht bloß den Meister verlassen, sondern sich auch von einander trennen. εἰς τὰ ἴδια = in das Seinige, kann allgemein das Vaterland, oder das Haus bezeichnen. In der zweiten Bedeutung ist hier der Ausdruck zu nehmen. Die Bemerkung, daß Gott Vater Christum nicht verlassen werde, wird um der Apostel willen angefügt; der Gedanke, daß Jesus, wenngleich sogar von seinen Jüngern verlassen, nach dem Willen des Vaters und in Verbindung mit ihm sein Werk siegreich zu Ende führe, sollte die Apostel wieder aufrichten und ermuthigen.

V. 33. „Dieses habe ich zu euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habet. In der Welt habet ihr Drangsal; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden." ταῦτα (haec) wird verschieden bezogen: auf die Schlußworte des V. 32 (Schegg), auf das 15, 1 ff. Erzählte (Bisping), auf die ganze Abschiedsrede von 13, 31 ff. Die letzte Auffassung ist vorzuziehen. ἐν ἐμοί = in der Verbindung mit mir; nur in und mit Christo, dem Friedensfürsten, ist der Friede dem Menschen gegeben (cf. 14, 27). εἰρήνη als messianisches Heilsgut bezeichnet jenen Friedenszustand im Menschen, welcher eine Frucht der göttlichen Gnade ist, und darum alle Unseligkeit, welche die Sünde bewirkte, völlig ausschließt. Die Jünger, welche noch in der Welt leben, haben Drangsale zu erleiden; aber der Gedanke, daß Jesus die Welt überwunden hat, ist geeignet, sie aufzurichten. Auch sie werden siegen, und dieser Sieg wird nur ihren Friedenszustand erhöhen. Mit dieser Siegesankündigung schließt Jesus seine Rede an die Apostel.

Das hohepriesterliche Gebet. 17, 1—26.

V. 1. „Dieses redete Jesus, und seine Augen zum Himmel erhebend sprach er: Vater, gekommen ist die Stunde, verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche." An die Abschiedsrede schloß

sich unmittelbar das Gebet des Herrn an, in welchem er sich selbst, seine Apostel und die Gläubigen dem himmlischen Vater empfiehlt. Wie schon zu 14, 31 bemerkt wurde, ward auch dieses Gebet noch im Speisesaale zu Jerusalem und nicht auf dem Wege nach dem Oelberge gesprochen. Das Erheben der Augen zum Himmel (cf. 11, 41) weiset hin auf die Wichtigkeit des Momentes und auf die hohe Bedeutung des folgenden Gebetes. Wie Jesus gelehrt hat, Gott in den Gebeten immer mit dem Vaternamen anzurufen (Matth. 6, 9. Luc. 11, 2), so leitet auch er selbst sein Gebet mit der Anrede „Vater“ ein. Er betet aber als der wesenhafte Sohn Gottes, der weiß, daß er immer Erhörung findet (11, 42), und daß auch seine jetzige Bitte in Erfüllung gehen wird. Es gestaltet sich somit der Inhalt dieses Gebetes zu einer prophetischen Ankündigung der kommenden Ereignisse, zu einer „unfehlbaren Verheißung“. Zu ἐλήλυθεν (venit) cf. 16, 32. ὥρα bezeichnet die Leidenszeit. Schon früher (cf. 13, 31) wurde erklärt, wie und in welchem Sinne diese Leidensstunde eine Verherrlichung Jesu und seines Vaters sei. Nach den bedeutendsten Zeugen (אBCD ...) ist das Partic. ἐπάρας festzuhalten und nicht ἐπῆρε (Rec.).

V. 2. Jesus gibt Aufschluß, warum und in wieferne seine Verherrlichung zugleich eine Verherrlichung des Vaters ist. „Wie du ihm Gewalt gegeben hast über alles Fleisch, damit er Allen, die du ihm gegeben, das ewige Leben gebe.“ καθώς = quandoquidem, demgemäß, daß (Grimm). Gedanke: Daraus, daß Gott Vater seinen Sohn mit der messianischen Vollmacht ausgerüstet hat, folgt, daß eine Verherrlichung des Sohnes wegen Vollendung seiner Aufgabe sich auch gestaltet zu einer Verherrlichung des Vaters. Zu ἔδωκας ἐξουσίαν (dedisti potestatem) cf. die Erklärung zu 5, 36. πᾶσα σάρξ ist Hebraismus = alle Menschen. Weil Jesu messianischer Gewalt alle Menschen unterworfen sind, und darum seine Kirche eine universale Aufgabe zu erfüllen hat, so wurde auch den Aposteln die ganze Welt als Gebiet ihrer Thätigkeit zugewiesen (Matth. 28, 19). Zweck der Sendung Jesu ist, den Menschen das ewige Leben zu vermitteln. Zum Neutrum πᾶν statt des Mascul. πάντες cf. 3, 6. 6, 37; und zum absoluten Nominativ cf. Winer, p. 170 u. 534. Zu „quod dedisti ei“ cf. die Erklärung zu 6, 37. 44.

V. 3. Nähere Erklärung der vita aeterna. „Dieses aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den Einen, wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum.“ αὕτη (haec) wird näher erklärt

durch das zurückweisende ἵνα . . . (cf. Winer, p. 316). Zum Ausdrucke „vita aeterna“ cf. die Bemerkung zu 3, 16. Das Verb. γινώσκειν (cognoscere) umfaßt zwei Momente: 1. die wahre Erkenntniß Gottes; 2. das dieser Erkenntniß entsprechende richtige Verhalten zu Gott (cf. 10, 14). Die so geartete Gotteserkenntniß ist nicht bloß die Quelle des ewigen Lebens, sondern sie ist dieses Leben selbst. Aus diesem Worte Jesu ergibt sich ferner, daß das Leben der Vollendung, die ewige Seligkeit, in der visio beatifica besteht. Als Object dieser Erkenntniß wird bezeichnet der Eine, wahre Gott und der Gesandte Gottes, nämlich Jesus Christus. Zu ἀληθινός cf. die Erklärung zu 1, 9. Der „Eine, wahre“ Gott wird der Vater Jesu genannt im Gegensatze zu den heidnischen Göttern. Daß durch diesen Beisatz Jesu die göttliche Würde nicht abgesprochen wird, wie die Arianer behaupteten, ergibt sich, abgesehen von vielen anderen Stellen des vierten Evangeliums, aus diesem Verse selbst. Nur darum kann Jesus sich als Gesandter Gottes seinem Sender einfach an die Seite stellen (cf. 5, 17), nur darum kann er die Erkenntniß seiner göttlichen Sendung als ewiges Leben bezeichnen, weil er der Gesandte Gottes κατ᾽ ἐξοχήν, der wesenhafte Sohn Gottes ist (cf. 5, 36). Als Gesandter Gottes in diesem Sinne wird hier Jesus Christus als Glaubensobject hingestellt. Es ist somit nicht nöthig, mit Augustinus und Anderen die Worte Jesu in folgender Weise zu ordnen: ut cognoscant te et quem misisti Jesum Christum solum Deum verum. Zur Ergänzung dieses Ausspruches ist noch zu bemerken, daß nach der Lehre Jesu er selbst der einzige Vermittler aller wahren Gotteserkenntniß ist (cf. 6, 46), und daß das richtige Verhältniß der Menschen zum Vater bedingt ist durch das rechte Verhalten zu seinem Sohne (cf. 3, 33. 5, 23). Mit Lachm., Westcott-Hort ist nach ℵBC der Conjunctiv γινώσκωσιν festzuhalten; Tregell., Tischend. haben γινώσκουσιν. Ueber den Indicativ Präs. nach ἵνα cf. Winer, p. 272.

V. 4. 5. Im Anschlusse an V. 1 bestimmt Jesus näher die Art und Weise seiner und des Vaters Verherrlichung. „Ich habe dich verherrlichet auf Erden, indem ich das Werk vollbrachte, welches du mir gegeben hast, damit ich es thue. Und nun verherrliche du mich, Vater, bei dir mit jener Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“ δοξάζειν = herrlich machen, verherrlichen, d. h. bewirken, daß unter den Menschen auf Erden die herrlichen Eigenschaften Gottes offenbar werden (cf. 13, 31). Nach den bedeutendsten Zeugen (ℵABC) ist τελειώσας zu lesen und nicht ἐτελείωσα (Rec., Vulg. consummavi). Der

Participialsatz sagt aus, wodurch Jesus den Vater verherrlicht hat. τὸ ἔργον (opus) bezeichnet die ganze messianische Aufgabe Jesu, und umfaßt somit seine Lehre, seine Wunder und seinen versöhnenden Tod. Zum Gedanken cf. 4, 34. Dieses Werk schaut Jesus als schon vollendet und darum auch die Verherrlichung des Vaters als bereits erfolgt. Zum Ausdrucke „quod dedisti mihi" cf. 5, 36. — νῦν bezeichnet die Gegenwart im Unterschiede zu der durch clarificavi ausgedrückten Vergangenheit. παρὰ σεαυτῷ steht im Gegensatze zu „in terra" = bei dir im Himmel, welcher deine Wohnung ist (cf. 14, 2). πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (= prius, quam mundus esset) ist Bezeichnung der Ewigkeit; denn, was vorweltlich ist, ist vorzeitlich, ewig (cf. die Erklärung zu 1, 1). Jesus bittet also, daß er aus der gegenwärtigen Niedrigkeit befreit, und zu jener Herrlichkeit erhöht werde, welche er von Ewigkeit her beim Vater besaß. Die κένωσις (exinanitio), welche in der Bitte Jesu vorausgesetzt ist, und von Paulus (Phil. 2, 7 ff.) näher ausgeführt wird, ist negativ dahin zu bestimmen: sie bestand nicht, und konnte nicht bestehen in einer Entäußerung der göttlichen Natur und Person Christi. Dieser Satz ergibt sich aus dem Begriffe Gottes und aus dem Inhalte des Evangeliums, welches Jesum in den verschiedensten Wendungen als eine göttliche Person hinstellt und ausdrücklich bezeugt, daß der incarnirte Logos während seines Erdenwandels die ihm eigenthümliche göttliche Herrlichkeit schauen ließ (1, 14. 2, 11). Die Erniedrigung bestand also in der Annahme der gebrechlichen, leidensfähigen menschlichen Natur, welche das göttliche Wesen wie eine Hülle umgab, so daß dieses sich seiner Herrlichkeit nicht in sich, wohl aber nach außen hin gleichsam entäußerte. Auch die von den Synoptikern (Matth. 17, 1 ff. und die Parall.) erzählte Verklärung Jesu, bei welcher die Herrlichkeit seines göttlichen Wesens die leibliche Hülle momentan durchbrach und selbe verklärte, zeigt bestimmt, in welchem Sinne sich der Gottessohn seiner Herrlichkeit entäußerte. Die Verherrlichung, um welche Jesus hier den Vater bittet, besteht somit darin, daß seine menschliche Natur verklärt wurde, und daß der verklärte Christus zur Rechten des Vaters erhöht wurde. Der Dativ in ᾗ εἶχον (= quam habui) steht in Folge Attraction für ἣν εἶχον.

V. 6. Jesus hat früher (V. 4) angegeben, wodurch er den Vater verherrlicht habe, jetzt gibt er Aufschluß über das Wesen dieser Verherrlichung. „Geoffenbaret habe ich deinen Namen den Menschen, welche du mir gegeben hast aus der Welt. Dir gehörten sie, und mir hast du

sie gegeben, und dein Wort haben sie gehalten.“ φανεροῦν = sichtbar, bekannt machen (2, 11. 7, 4. 21, 1 und öfters in den Briefen Pauli); das Verbum ist Bezeichnung der Offenbarungsthätigkeit Jesu auf Erden. Die im N. T. öfters vorkommende Redeweise „Name Gottes, Name Christi“ schließt sich an den A. T. Sprachgebrauch an, demgemäß der „Name“ Kennzeichen dessen ist, der ihn trägt, Repräsentation alles dessen, was seinen Träger charakterisirt (cf. Cremer). Demnach faßt der Ausdruck „Name Gottes“ Alles in sich, was Gott für die Menschen ist, und als was er in Folge der Offenbarung von den Menschen erkannt und anerkannt werden soll. Dadurch nun, daß Jesus uns das Wesen seines Vaters, seine Heilsrathschlüsse und seinen Willen offenbarte, hat er uns den „Namen“ desselben kundgemacht. σοὶ ἦσαν (tui erant) ist nicht von der Angehörigkeit im weiteren Sinne zu verstehen, dergemäß alle Menschen Gott als dem Herrn angehören, sondern, wie der folgende Satz lehrt, von der Angehörigkeit in Folge der göttlichen Gnadenwahl. ἐκ τοῦ κόσμου (de mundo) bezeichnet den Zustand, aus welchem die Jünger durch den Anschluß an Jesum befreit wurden. Darum werden die Christen häufig auch ἐκλεκτοί (electi) genannt: sie wurden aus der sündhaften Welt herausgenommen und dem heiligen Reiche Christi einverleibt. Ausdrücklich hebt Jesus jetzt schon hervor, daß die Jünger durch die gläubige Aufnahme und Bewahrung der Heilswahrheit (= λόγος) ihrem hohen Berufe entsprochen haben. Diese Bemerkung bereitet auf die von V. 9 an beginnende Fürbitte für die Jünger vor. Statt τετηρήκασιν (Rec.) ist mit BDL τετήρηκαν zu lesen.

V. 7. 8. Jesus macht die Wirkungen namhaft, welche die gläubige Beobachtung der göttlichen Wahrheit in den Jüngern hervorbrachte. „Jetzt haben sie erkannt, daß Alles, was du mir gegeben hast, von dir ist.“ νῦν ist wie das latein. nunc Folgerungspartikel = quae cum ita sint, d. h. da die Jünger ihren Glauben durch Beobachtung der göttlichen Wahrheit bethätiget haben. Die Jünger besitzen die Erkenntniß, daß das gesammte Wirken Jesu (= omnia, quae dedisti mihi), d. h. seine messianische Thätigkeit eine göttliche ist (= παρὰ σοῦ). Der Heiland hat früher (7, 17) gelehrt, daß das Leben nach der göttlichen Wahrheit ein Mittel sei, um den göttlichen Charakter derselben zu erklären; jetzt bezeugt er, daß dieses Mittel sich bei den Jüngern bewährt habe. — Auf demselben Wege sind die Jünger auch zur Erkenntniß des göttlichen Ursprunges und der messianischen Sendung Jesu gekommen: „Denn die Worte, welche du mir gegeben hast, habe ich ihnen

gegeben, und sie haben (dieselben) aufgenommen und in Wahrheit erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und geglaubt, daß du mich gesandt hast." Um der Wichtigkeit der Sache wegen begründet Jesus zunächst die Aussage (V. 6), daß die Jünger die göttliche Wahrheit beobachtet haben, und dann hebt er die Wirkungen hervor. τὰ ῥήματα (verba) bezeichnen die von Christus verkündeten messianischen Heilswahrheiten (cf. 3, 34). Im Johannes-Evangelium findet sich nur der Plural, während sonst auch der Singular τὸ ῥῆμα in der gleichen Bedeutung vorkommt (Ephes. 6, 17. Hebr. 6, 5). Zu „quae dedisti mihi" cf. 5, 36. λαμβάνειν (accipere) drückt das Verhalten der Jünger zur göttlichen Offenbarung aus und steht metaphorisch = gläubig aufnehmen (cf. 3, 11. 33. 12, 48). Zu ἐξῆλθον (exivi) cf. 16, 28.

V. 9. Jesu Gebet gestaltet sich jetzt zur Fürbitte für die Jünger: „Ich bitte für sie; nicht für die Welt bitte ich, sondern für jene, welche du mir gegeben hast, weil sie dein sind." Der Redenachdruck liegt auf περὶ αὐτῶν, welche Worte im Folgenden negativ und positiv näher bestimmt werden: quasi dicat: pro his rogo, qui tales sunt, quales modo descripsi. Mald. Diese Bitte steht nicht im Widerspruche mit 16, 26; denn die betreffende Stelle schließt eine Fürbitte Jesu für die Seinigen nicht aus (cf. die Erklärung) und ferner ist dort die Rede von der Zeit nach der Himmelfahrt Christi und der Sendung des heiligen Geistes. Die Aussage Jesu „nicht für die Welt bitte ich" scheint befremdend zu sein; aber das Befremdende schwindet, wenn die Situation beachtet wird, in welcher die Worte gesprochen wurden, und wenn wir auf die Begründung sowie auf den Inhalt der Fürbitte achten. Häufig nimmt man an, κόσμος stehe hier nicht im gewöhnlichen johanneischen Sinne, sondern bezeichne ganz speciell die verstockten Sünder, für welche Jesus nicht bete, weil ein solches Gebet vergeblich wäre (Bisping u. A.). Nach meiner Meinung ist zu einer solchen Einengung des Ausdruckes κόσμος kein Grund vorhanden. Der Heiland erklärt hier nicht, für wen er „überhaupt" bittet und für wen nicht, sondern er charakterisirt nur jene Menschen, welchen seine „jetzige" Fürbitte gilt, näher nach ihrer gegenwärtigen Stellung und ihrer zukünftigen Aufgabe: sie gehören nicht der sündhaften Welt an, sondern stehen in der engsten Gemeinschaft mit Christo und Gott Vater, und haben die Bestimmung, Heilsboten für den κόσμος zu sein (V. 18). Gerade der letzte Gedanke zeigt bestimmt, daß der κόσμος nicht überhaupt von der Fürbitte Jesu ausgeschlossen ist, ja er sagt aus, daß sogar in der speciellen

Fürbitte für die Apostel eine indirecte Bitte für die „Welt" enthalten ist. Zu „quos dedisti mihi" cf. V. 2, und zu „tui sunt" cf. V. 6.

V. 10. Jesus führt zwei Gründe für die Erhörung seiner Fürbitte vor: „Und alles Meinige ist dein und das Deinige ist mein, und ich bin verherrlichet in ihnen." Die Jünger, welche der Vater Christo gegeben hat, sind ebenso Eigenthum des Vaters wie des Sohnes; Christus darf somit die Erhörung seiner Fürbitte erwarten, weil er für jene bittet, welche dem Vater gehören. Der Heiland bedient sich aber des allgemeinen Ausdruckes πάντα (omnia), weil in der Wesensgemeinschaft zwischen dem Vater und Christo das gleiche Anrecht Beider auf die Jünger begründet ist. Wie einerseits im Verhältnisse des Vaters und Christi zu den Jüngern ein Grund zur Erhörung der Bitte liegt, so liegt andererseits ein solcher auch im Verhalten der Jünger. Zu δοξάζεσθαι, cf. V. 1. Da die Verherrlichung Christi durch die Apostel vorzugsweise mit der Sendung des heiligen Geistes begann, so steht das Präter. δεδόξασμαι (clarificatus sum) im Sinne eines Futurums; Christus stellt das Bevorstehende als schon erfolgt hin. ἐν αὐτοῖς = in ihnen (cf. Winer, p. 364); der Ausdruck sagt mehr aus, als δι' αὐτῶν. In der Persönlichkeit der Apostel und in ihrer apostolischen Wirksamkeit ist Christus verherrlichet.

V. 11. Die Erhörung der Fürbitte ist nöthig, weil die Jünger allein in der Welt zurückbleiben: „Und nicht mehr bin ich in der Welt, und sie sind in der Welt, und ich komme zu dir. Heiliger Vater, erhalte sie in deinem Namen, welchen du mir gegeben hast, damit sie Eins seien, wie (auch) wir (nämlich Eins sind)." Mit οὐκέτι εἰμί (jam non sum) stellt Jesus sein bevorstehendes Scheiden von der Welt als schon geschehen hin. Wie Jesus mit seinem Hingange zum Vater aufhörte, das sichtbare Licht der Welt zu sein (cf. 9, 5), so hörte er damit auch auf, unmittelbarer, sichtbarer Beschützer seiner Jünger zu sein. Diese müssen in der feindseligen Welt zurückbleiben, weil sie Jesu Werk fortzuführen haben. — Den Inhalt der Fürbitte leitet Jesus ein durch die Anrede πάτερ ἅγιε = heiliger Vater. Das Adjectiv ἅγιος sagt aus, daß Gott seinem Wesen nach die Heiligkeit selbst sei, und daß er auch die Quelle aller Heiligkeit der Menschen sei. Nur vom heiligen Gott geht jene Kraft aus, welche die Apostel zu bewahren vermag vor der Verunreinigung durch die Welt, in welcher sie wirken müssen, und welche sie heiligen kann zu ihrem hohen Berufe. Zu ὄνομα cf. die Erklärung zu V. 6. Die Redeweise „im Namen des Vaters erhalten"

bedeutet: bewirken, daß die Jünger verharren und verbleiben in der Erkenntniß und im Bekenntnisse aller jener Wahrheiten, welche ihnen vergegenwärtiget werden, wenn sie den Namen „Gott Vater" aussprechen. In diesen Wahrheiten sind die Jünger bereits hinlänglich unterrichtet durch Christum, dessen Aufgabe eben darin bestand, den Namen des Vaters den Menschen zu offenbaren = ᾧ (scl. ὀνόματι) δέδωκάς μοι i. e. quod nomen mihi manifestandum commisisti (Grimm). So ist nach den bedeutendsten Zeugen (אABC) zu lesen, und nicht οὓς (Rec., Vulg. quos). Dieses Verbleiben im Vater ist nothwendig, weil dasselbe die unerläßliche Voraussetzung jener Einheit unter den Aposteln selbst ist, welche ihr Vorbild hat in der Wesenseinheit zwischen Gott Vater und seinem Sohne. Cf. zum Gedanken V. 23. Tischendorf, Westcott-Hort haben καί vor ἡμεῖς nach אAB²CD gestrichen, dagegen haben es Lachmann, Tregelles aufgenommen (= et nos, Vulg.).

V. 12. „Während ich mit ihnen war, habe ich sie bewahrt in deinem Namen, welchen du mir gegeben hast, und behütet (Vulg. welche du mir gegeben hast, habe ich behütet), und Keiner von ihnen ging verloren, außer der Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt würde." Jesus stellt auch hier sein Scheiden von der Welt als schon erfolgt hin. „Während ich mit ihnen war," d. h. während ich auf Erden wandelte, und die Apostel als meine Hausgenossen (Matth. 10, 25) immer an meiner Seite hatte. Jesu Thätigkeit für die Jünger war eine doppelte: dieselben zu bewahren im Namen des Vaters (cf. V. 11) und sie zu beschützen, nämlich vor jeder feindlichen Macht, welche sie hätte zum Falle bringen und ins Verderben stürzen können. Da Jesus die Seinigen mit göttlicher Macht schützet (cf. 10, 28 f.), so ging auch Keiner verloren, außer Judas, der sich freiwillig ins Verderben stürzte. Judas wird genannt ein „Sohn des Verderbens," d. h. ein dem Verderben anheimgefallener Mensch. Der Ausdruck findet sich im N. T. nur noch 2 Theſſ. 2, 3 als Bezeichnung des Antichrist's. — Zum Hebraismus „Sohn des Verderbens" cf. Matth. 8, 11. ἀπώλεια (perditio) ist vom ewigen Verderben zu verstehen (cf. 3, 16). Der Abfall des Judas war prophetisch voraus verkündet (Ps. 108, 8 cf. Act. 1, 20), aber darum hörte seine Handlungsweise nicht auf, eine freie und darum schuldbare That zu sein (cf. die Erklärung zu 13, 18). Auch hier ist nach bedeutenden Zeugen (BCL) ᾧ δέδωκας = welchen (Namen) du gegeben hast, zu lesen, statt οὓς δέδωκας = quos dedisti (Vulg.). Ferner ist καί vor ἐφύλαξα stark bezeugt (אBCL) und als Object zu diesem Verbum

ist αὐτούς zu ergänzen: und ich habe behütet, nämlich die Jünger. Die Recepta und Vulgata haben καί nicht. Nach dieser Leseart ist das Verbum mit den vorausgehenden Worten zu verbinden: ich habe (jene) behütet, welche du mir gegeben hast. Ferner hat die Recepta nach μετ᾽αὐτῶν noch ἐν τῷ κόσμῳ; aber diese Worte fehlen bei den wichtigsten Zeugen und auch in der Vulgata.

V. 13. „Jetzt aber komme ich zu dir, und dieses spreche ich in der Welt, damit sie meine Freude vollendet in sich haben." ταῦτα (haec) bezieht sich auf das V. 11 enthaltene Gebet zurück, in welchem Jesus um den Schutz des Vaters bittet, damit die Jünger in inniger Vereinigung mit Gott zugleich eine Einheit unter sich bilden. Mit Nachdruck hebt Jesus hervor, daß er sein Bittgebet in den letzten Augenblicken seines Erdenwandels zum Vater gerichtet haben, weil er um etwas bittet, dessen die auf Erden zurückbleibenden Jünger bedürfen. Zu ἡ χαρὰ ἡ ἐμή (gaudium meum) cf. 15, 11. Jesus hat im Auge jene himmlische Freude, welche eine Frucht der innigsten Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott Vater und Christo ist. Diese hält den Menschen nicht bloß aufrecht in den Leiden und Verfolgungen dieser Welt, sondern der Christ vermag, von ihr beseelt und getragen, sogar zu frohlocken inmitten der Widerwärtigkeiten des irdischen Lebens (cf. 1 Petr. 1, 8). Zu πληροῦσθαι (impleri) cf. 16, 24.

V. 14. Des Schutzes des Vaters sind die Apostel würdig und bedürftig, weil sie um der Sache Gottes willen in der Welt verfolgt werden: „Ich habe ihnen gegeben dein Wort und die Welt hat sie gehaßt, weil sie nicht sind von der Welt, sowie auch ich nicht bin von der Welt." ὁ λόγος bezeichnet die ganze evangelische Heilswahrheit; sie ist „ein Wort des Vaters", weil Gott Vater dem Sohne den Auftrag zur Verkündung derselben gegeben hat, und weil Christi Lehre zugleich auch Lehre seines Vaters ist (cf. 7, 16). Als Träger und Verkünder der göttlichen Wahrheit sind die Apostel nicht vom Geiste der sündhaften Welt abhängig (= ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι: cf. 15, 19), sondern sie stehen wie Christus in directem Gegensatze zu derselben (cf. 7, 7), und darum ist es ganz naturgemäß, daß sie dem Hasse derselben ausgesetzt sind. ἐμίσησε (odio habuit) ist vom Hasse zu verstehen, welchem die Jünger in der Zukunft ausgesetzt sind. Christus ist nicht von der Welt, weil er himmlischen, göttlichen Ursprunges ist, die Jünger sind nicht von der Welt vermöge ihrer Aussonderung von dieser (15, 19) und vermöge ihrer himmlischen Aufgabe (cf. V. 18). Zum ganzen Gedanken cf. 15, 18. 19.

V. 15. „Nicht bitte ich, daß du sie hinwegnimmst von der Welt, sondern daß du sie bewahrest vor dem Bösen.“ Weil die Jünger ihrem Berufe gemäß in der Welt zu wirken haben, so bittet Christus für sie um Schutz in der Welt. ἐκ τοῦ πονηροῦ kann als Neutrum und als Masculinum gefaßt werden. τὸ πονηρόν kann sowohl vom physischen Uebel (Leiden und Verfolgungen), als auch vom ethischen, von der Sünde, verstanden werden. ὁ πονηρός bezeichnet den Urheber der Sünde, den Teufel (Matth. 13, 19. 38. 1 Joh. 3, 12). Der Zusammenhang mit V. 12, in welchem vom Hasse der Welt die Rede ist, und die Phrase τηρεῖν ἔκ τινος = custodiendo efficere, ut aliquis salvus evadat ex aliqua re (Grimm), machen es sehr wahrscheinlich, daß hier die erste Bedeutung festzuhalten ist. Christus bittet somit um den göttlichen Schutz, damit die Jünger aus den Gefahren, von welchen sie in der sündhaften Welt umgeben sind (cf. Matth. 10, 16), gerettet werden.

V. 16. Nochmals hebt Jesus die hohe Würde und Bestimmung der Apostel hervor: „Sie sind nicht von der Welt, wie ich nicht von der Welt bin.“ Cf. V. 14.

V. 17. Christus bittet für die Jünger nicht bloß um Schutz vor den Gefahren der Welt, sondern auch um Weihe, damit sie siegreich ihr Amt verwalten können. „Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit.“ ἁγιάζειν bedeutet allgemein: weihen, heiligen. Das Verbum kann von einer Person oder Sache prädicirt werden in der Bedeutung: dieselbe vom profanen Gebrauche und Verkehre absondern und dem Dienste Gottes weihen. Weil aber Allem, was der Welt angehört, etwas Unheiliges inhärirt, so ergibt sich aus der ersten Bedeutung die andere: heiligen im sittlichen Sinne, jedoch so, daß ἁγιάζειν mehr die positive, ἁγνίζειν (cf. 11, 55) mehr die negative Seite der Heiligung ausdrückt. Viele Exegeten nahmen das Verbum in der zweiten Bedeutung und fassen die Worte als Bitte, daß die Apostel immer größere Fortschritte in der Heiligkeit machen. Weil aber im Folgenden von der Sendung der Jünger die Rede ist, so ist die erste Bedeutung vorzuziehen. Darnach sind Jesu Worte als Bitte zu fassen, der Vater möge die Jünger weihen zum apostolischen Amte. Verschieden erklärt wird auch der Beisatz ἐν τῇ ἀληθείᾳ (in veritate). Augustinus (tract. 108) versteht unter ἡ ἀλήθεια die incarnirte Wahrheit (cf. 14, 6); Maldonat faßt das Wort als Gegensatz zu den A. T. Schattenbildern und erklärt sanctificare in veritate durch sanctificare re ipsa, i. e. interna spiritus sancti un-

etione. Aber nach dem zweiten Verstheile, der eine Erklärung des ersten bildet, bezeichnet hier ἡ ἀλήθεια die evangelische Heilswahrheit, in welcher Bedeutung dieses Substantiv für sich allein in den N. T. Schriften oft, und insbesondere auch im Johannesevangelium vorkommt (1, 14. 17. 8, 32. 40), abgesehen von den verschiedenen Verbindungen desselben. Der Dativ ἐν τῇ ἀληθείᾳ kann gefaßt werden als Bezeichnung der Sphäre, innerhalb welcher etwas geschieht (cf. 4, 23), oder entsprechend der hebräischen Ausdrucksweise als Dativus instrumenti. Die zweite Fassung ist vorzuziehen. Es erfolgt also die Weihe zum Apostelamte dadurch, daß die Jünger mit der evangelischen Wahrheit ausgerüstet werden, so daß sie Träger und Verkünder derselben in der Welt sind. Zu ὁ λόγος ὁ σός (sermo tuus) als Bezeichnung der Lehre Christi cf. V. 14. σοῦ nach ἀληθείᾳ (Rec.) ist nach den bedeutendsten Zeugen zu streichen und fehlt auch in der Vulgata.

V. 18. „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe ich sie in die Welt gesandt.“ Jesus überträgt dieselbe göttliche Sendung, welche er selbst vom Vater empfangen hat, auf seine Jünger, und wie seine Sendung der ganzen Welt gilt, so auch die der Jünger. Diese sind sonach im vollsten Sinne des Wortes Stellvertreter Christi (2 Cor. 5, 20). Bedeutungsvoll ist κόσμος wiederholt: die ganze Welt ist das Gebiet für die Thätigkeit der Apostel. Der Aorist ἀπέστειλα (misi) ist entweder darum gewählt, weil in der bereits erfolgten Auswahl auch die Sendung miteingeschlossen war, oder er steht proleptisch und stellt die unmittelbar bevorstehende Sendung als bereits erfolgt hin (cf. 4, 38). Die zweite Auffassung ist vorzuziehen, da Jesus sich auch sonst zur Bezeichnung der erst bevorstehenden Ereignisse dieses Tempus öfters bedient. Unmittelbar vor der Himmelfahrt Jesu wurden die Jünger mit der apostolischen Vollmacht und Sendung ausgerüstet (cf. 20, 21. Matth. 28, 18—20. Marc. 16, 15 ff.).

V. 19. „Und für sie heilige ich mich selbst, damit auch sie geheiligt sind in Wahrheit.“ ἁγιάζειν ἐμαυτόν (sanctificare meipsum) = sich (Gott Vater) hingeben, weihen durch den Opfertod. Jesus hebt hier nur die Wirkung seines Opfertodes für die Apostel hervor; er bewirkt die Heiligung derselben. Da, wie Schegg richtig bemerkt, das ἁγιάζειν von Seite Christi ein Moment ist, welches dem ἁγιάζειν von Seite des Vaters (cf. V. 17) vorangeht, so ist das Verbum hier in der Bedeutung der sittlichen Heiligung festzuhalten. ἐν ἀληθείᾳ wird, weil der Artikel fehlt, von einigen Exegeten (z. B. Bisping, Schegg, Cremer u. A.)

als Modalbestimmung zu ἡγιασμένοι gefaßt: damit sie in Wahrheit, d. h. in Wirklichkeit geheiligt sind. Es solle die Wirkung des Kreuzesopfers in Antithese gestellt werden zur Wirkung der A. T. Opfer; diese vermochten die Sühnebedürftigkeit bloß vorzubilden und bewirkten aus sich nur die levitische Reinigkeit, von jenem strömt aber eine wahrhaft reinigende und heiligende Kraft aus. ἀλήθεια hat zwar im Johannesevangelium, wenn es absolut als Bezeichnung der evangelischen Heilswahrheit gebraucht wird (cf. V. 17), sonst immer den Artikel, aber im zweiten Briefe des Apostels (cf. V. 1—3) kommt es auch ohne Artikel in derselben Bedeutung vor. Wird nun hier ἀλήθεια als Bezeichnung der göttlichen Offenbarungswahrheit festgehalten, so sagt Jesus aus, er habe seine Jünger geheiligt durch seinen Opfertod, und zwar in, d. h. mittelst der Wahrheit (cf. V. 17). Christus hat nämlich durch seinen Tod für die Jünger verdient den heiligen Geist, den Lehrer der Wahrheit, in und durch welchen sie völlig geheiligt worden sind. Die erste Erklärung ist vorzuziehen. ὑπέρ τινος = in gratiam, in commodum alicujus.

V. 20. Jesus bittet schließlich für die Gesammtheit der Gläubigen: „Nicht aber für sie allein bitte ich, sondern auch für jene, welche durch ihr Wort an mich glauben.“ περὶ τούτων = für diese, nämlich für die Apostel. Nach den bedeutendsten Zeugen (ℵABCD) ist das Partic Präsens πιστευόντων festzuhalten; es umfaßt alle Gläubigen aller Zeiten. Die Recepta hat das sehr schwach bezeugte πιστευσόντων = qui credituri sunt (Vulg.) ὁ λόγος bezeichnet die von den Aposteln verkündete Heilsbotschaft. Weil Christus die Apostel mit derselben göttlichen Sendung ausrüstete, welche er selbst hatte (V. 18), so haben sie auch wie er die Aufgabe, die göttliche Wahrheit den Menschen zu verkünden (cf. V. 8), und durch diese Heilspredigt die Menschen zum Glauben und zum Leben zu führen (cf. 5, 25).

V. 21. Inhalt und Zweck der Fürbitte für die Gläubigen: „Daß Alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns (Eins) seien, und damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast.“ In formeller Beziehung ist zu bemerken, daß das erste ἵνα (ut) den Inhalt der Bitte einführt (cf. Winer, p. 314 ff.), das zweite mit dem ersten parallel steht und eine nähere Bestimmung enthält, das dritte endlich final ist. Cf. Han. Schegg, Bisping. Jesus bittet zuerst, daß auch die Gläubigen unter sich Eins seien wie die Apostel (cf. V. 11). Die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn ist auch das Vorbild jener Einheit, welche zwischen den Gläubigen bestehen soll; diese kann somit

keine bloß äußere, sondern sie muß auch eine innere sein. Dieser Gedanke wird bestimmt in dem mit dem zweiten ἵνα eingeführten Satze ausgesprochen. Die Recepta hat nach ἐν ἡμῖν noch ein ἕν (= ut . . in nobis unum sint. Vulg.), Lachmann hat aber ἕν in Klammern gesetzt, Tischendorf, Tregell., Westcott-Hort haben es nach BCD . . . ganz gestrichen. Am Gedanken ändert das Fehlen von ἕν gar nichts, da es aus dem Contexte dem Gedanken nach zu ergänzen ist. Der Redenachdruck liegt auf ἐν ἡμῖν = in uns, d. h. im Vater und in Christo. Nur dann ist jene Einheit unter den Gläubigen vorhanden, um welche Christus bittet, wenn sie in Glaube und in Liebe mit Gott Vater und Christo verbunden sind. Der Zweck und das Ziel der Einheit der Gläubigen auf Grund ihrer Lebensgemeinschaft mit Gott Vater und Christo ist, daß die Ungläubigen (= κόσμος) zum Glauben an die göttliche Sendung Jesu bekehrt werden; denn die Einheit in der Kirche Christi ist ein evidenter Beweis für die Göttlichkeit ihres Stifters. Manche Exegeten fassen πιστεύειν von dem unfreiwilligen Bekenntnisse, welches die im Unglauben verharrende Welt abzulegen gezwungen sei (cf. Jac. 2, 19 und Joh. 5, 20). Diese Erklärung ist aber jedenfalls zu enge, und hat das Zeugniß der Kirchengeschichte gegen sich. Gerade die innere und äußere Einheit der Gläubigen, welche einzig in der Welt dasteht, wirkt imponirend auf die Ungläubigen und hat schon viele von ihnen zum Glauben gebracht.

V. 22. „Und ich habe die Herrlichkeit, welche du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie Eins seien, wie wir Eins (sind).“ δόξα bezeichnet auch hier die Jesu eigenthümliche göttliche Herrlichkeit (cf. V. 5). Diese hat er auch seinen Jüngern bereits gegeben (= dedi eis). Die Worte Jesu haben denselben Sinn, wie der Ausspruch Petri (2 Brief 1, 4), daß die Gläubigen göttlicher Natur theilhaftig werden, und sie stehen im engen Zusammenhange mit der Lehre von der Wiedergeburt als einer Geburt aus Gott (cf. 1, 12. 13. 3, 3 ff.) und der Gotteskindschaft, in welche wir als Wiedergeborene versetzt werden. Die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit Christi besteht aber nicht darin, daß die göttliche Natur und die göttliche Herrlichkeit desselben „ein Accidens“ unserer menschlichen Natur würde, sondern darin, daß die Gläubigen durch die Gnade Gottes und durch den in ihnen wohnenden heiligen Geist zu einem durch die natürlichen Kräfte nicht erreichbaren, übernatürlichen, herrlichen Leben befähiget werden, welches sich nicht bloß von dem Leben des κόσμος unterscheidet, sondern auch eine „specifische Aehnlichkeit“ mit dem herrlichen Leben Christi hat. „Durch den Glauben

nehmen wir Theil an dem ewigen göttlichen Erkennen; durch die Liebe an der ewigen göttlichen Liebe," durch die real-mystische Vereinigung mit Christo (cf. 15, 4) nehmen wir Theil an dem ewigen Leben Christi, durch die sacramentale Vereinigung mit ihm in der Communion wird diese Theilnahme am Leben Christi ihrer Vollendung entgegengeführt. Darin besteht die Theilnahme an der Herrlichkeit Christi; dem Anfange nach besitzen die Gläubigen dieselbe schon auf Erden, der Vollendung nach (visio beatifica und Verklärung des Leibes) gehört sie noch der Zukunft an. In diesem Sinne sind auch die Worte der Kirche in der Präfation am Feste der Himmelfahrt Christi zu fassen: ut nos divinitatis suae tribueret esse participes. Aus dieser Darstellung ergibt sich, daß die δόξα, von welcher hier die Rede ist, sich auf den ganzen Menschen nach Seele und Leib bezieht, und daß es nicht angeht, dieselbe auf unseren Verklärungsleib zu restringiren, oder sie gar nur von der den Aposteln verliehenen Wundermacht zu verstehen (Chrys. u. A.). Cf. noch Hundhausen, das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus, S. 142 ff. Diese Erhöhung zur Theilnahme an der Herrlichkeit Christi ist nöthig, wenn die Gläubigen unter einander jene Einheit bilden sollen, welche ein wahres Abbild der Wesenseinheit zwischen Gott Vater und Christus ist.

V. 23. „Ich in ihnen und du in mir, damit sie vollendet seien in Eins, auf daß die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast, und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast." Hier gibt Jesus näheren Aufschluß über Wesen und Bedeutung der Einheit unter den Gläubigen. In formeller Beziehung bilden die Worte: „Ich in ihnen und du in mir" eine asyndetisch angefügte Erläuterung zu καθὼς ἡμεῖς ἕν (= sicut nos unum) und der zweite Verstheil enthält eine Erweiterung des in V. 22 genannten Endzweckes der Einheit der Gläubigen unter sich (Keil). Zu ἐγὼ ἐν αὐτοῖς (ego in eis) cf. die Erklärung zu 15, 4; nur dadurch, daß Christus durch seine Gnade und durch den eucharistischen Genuß in den Jüngern wohnt, kommt jene vollendete Einheit zu Stande, welche durch das Bild vom Weinstocke und den Rebzweigen, vom Haupte und den Gliedern eines Leibes dargestellt wird. Dieses Innewohnen Christi in den Gläubigen ist ein Abbild des Seins des Vaters im Sohne (cf. 14, 10). τετελειωμένοι εἰς ἕν = perfectissime uniti, seu intime conjuncti (Grimm), ut sit consummata et perfecta eorum communio, Corn. a Lap. Diese Einheit der Gläubigen ist nicht bloß ein Beweis der göttlichen Sendung Jesu (cf. V. 21), sondern auch ein Beweis dafür, daß die

Gläubigen selbst Gegenstand der Liebe des Vaters sind, weil nur die in Liebe den Menschen zugewendete Gnade Gottes eine so enge Verbindung der Gläubigen mit Christus und mit einander zu bewirken vermag.

V. 24. Zum Schlusse bittet Jesus noch um Vollendung jener Herrlichkeit der Seinigen im Himmel, welche er ihnen schon auf Erden gegeben hat: „Vater, was (welche) du mir gegeben hast, will ich, daß, wo ich bin, auch jene seien mit mir, damit sie schauen meine Herrlichkeit, welche du mir gegeben hast, weil du mich liebtest vor Grundlegung der Welt.“ Nach bedeutenden Zeugen (אBD, auch Vulgatahandschr.) ist zu lesen ὃ δέδωκας = quod dedisti. Zur Construction und zum Gedanken cf. V. 2. Nach V. 20 umfaßt der Ausdruck die Menschen aller Zeiten, welche durch den göttlichen Gnadenzug gläubig werden. θέλειν bezeichnet nicht einen vorübergehenden Willensact, sondern eine bestimmte Willensrichtung (cf. 7, 17); hier ist das Verbum vom Willensbeschlusse Christi zu verstehen. Mit den Worten „wo ich bin“ (nämlich im Himmel), stellt Jesus sein bevorstehendes Sitzen zur Rechten des Vaters im Stande der Verklärung als bereits eingetreten hin. Was Jesus früher seinen Jüngern verheißen hat (cf. 14, 3), das stellt er jetzt allen Gläubigen in Aussicht, daß sie im Himmel sein und in Gemeinschaft mit ihm die Seligkeit genießen sollen. Jesus fordert nicht bloß die gehorsame, selbstverleugnende Nachfolge (Matth. 16, 24), sondern er stellt auch einen herrlichen Lohn dafür in Aussicht. θεωρεῖν = schauen, ist von der visio beatifica zu verstehen, denn in dieser besteht das Wesen der ewigen Seligkeit (cf. V. 3.) Nach vielen Erklärern (August., Mald., Bisping, Schegg) ist die δόξα, welche die Seligen im Himmel schauen sollen, die Herrlichkeit der menschlichen Natur Christi (gloria humanae naturae Christi), während nach anderen (Chrys., Corn. a Lap., Reischl, Laurent, Keil) darunter die ewige Herrlichkeit des Gottessohnes (gloria divinitatis) zu verstehen ist. Der Context macht die zweite Auffassung aus folgenden Gründen viel wahrscheinlicher: 1. εἶναι μετ᾽ αὐτοῦ (esse cum eo) schließt schon eine Mittheilnahme — nicht bloß ein Schauen — an der Herrlichkeit der menschlichen Natur Christi (das συνδοξάζεσθαι, conglorificari, Röm. 8, 17) in sich (Keil); 2. der Begründungssatz „quia dilexisti me . .“ spricht ebenfalls für diese Auffassung; 3. der Sachverhalt fordert diese Auffassung, denn in divinitatis visione consistit essentialis beatitudo nostra, Corn. a Lap. πρὸ καταβολῆς κόσμου als Bezeichnung der Ewigkeit findet sich im N. T. noch zweimal (Ephes. 1, 4. 1 Petr. 1, 20). Christus hat also die ewige, wesenhafte

Liebe des Vaters zu ihm als seinem wesensgleichen Sohne im Auge. Zum Gedanken, daß diese Liebe des Vaters der Grund der Mittheilung göttlicher Herrlichkeit sei, cf. die Erklärung zu 5, 20. Der Heiland hat hier, wie es dem hohenpriesterlichen Gebete ganz entsprechend ist, die Seligkeit in ihrer Vollendung im Auge. Sie besteht darin, daß die Gläubigen 1. im Himmel, der seligen Wohnung Gottes sind, 2. Theilnehmer an der Herrlichkeit der verklärten menschlichen Natur Christi sind; 3. in der visio beatifica (per lumen gloriae) die göttliche Herrlichkeit des Sohnes Gottes schauen werden.

V. 25. „Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich erkannt, und diese haben erkannt, daß du mich gesandt hast.“ δίκαιος sagt aus, daß das Verhalten Gottes den Menschen gegenüber der ewigen Norm der Gerechtigkeit völlig entspricht. Christus gebraucht das Epitheton „gerecht“, um die nachfolgende Aussage, daß den Gläubigen die Liebe Gottes zu Theil werde, zu motiviren. Ein Hinweis auf die Strafgerechtigkeit Gottes gegen die ungläubige Welt ist in dieser Bezeichnung nicht zu suchen. Die „Welt“ erkannte Gott nicht, obwohl Jesus ihn durch seine Thätigkeit den Menschen offenbarte (V. 26); es ist darum diese Unkenntniß eine selbstverschuldete und strafbare. Dagegen haben „diese“, d. h. die Jünger, Jesum als wahren Gottgesandten erkannt, und damit besitzen sie auch die Erkenntniß Gottes. Ueber καί— καί zur Verbindung von Gegensätzen cf. 6, 36.

V. 26. „Und ich habe ihnen deinen Namen kundgemacht, und werde (ihn) kundmachen, damit die Liebe, mit welcher du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen.“ Zu ὄνομά σου cf. die Erklärung zu V. 6. Christus hat den Namen seines Vaters kundgemacht durch seine bisherige Thätigkeit, er wird ihn bekannt machen durch seine Apostel (cf. V. 18), in welchen der heilige Geist wirksam ist. Christus und die Apostel, respective die Kirche Christi, offenbaren den Namen Gottes, damit die Menschen zur Erkenntniß Gottes kommen, und auf die innigste Weise mit Gott Vater und Christo verbunden werden, denn in den Gläubigen wohnt die Liebe Gottes, und Christus selbst. In dem Augenblicke, wo Christus in den Tod geht, der ein Beweis der Liebe Gottes zur Menschheit ist (3, 16), im Augenblicke, wo er von den Aposteln sich trennen muß, verheißt er den Gläubigen aller Zeiten die Liebe des Vaters, und kündiget er sein Bleiben in ihnen an.

Alphabetisches Register.

A

Abraham, er hat den Tag des Herrn gesehen 259; wahre Kinder Abrahams 249 ff.

Aenon bei Salim, zweiter Taufort des Baptista 84 f.

Altes Testament, es weiset auf Christum als sein Ziel und Ende hin 150 f.

Amen, bei Johannes doppelt gesetzt 50, 184.

Anbeten, im Geiste und in Wahrheit 105 ff.

Andreas, Bruder Petri und Apostel, er wird aus einem Jünger des Täufers Jünger Jesu und führt seinen Bruder zum Herrn 40 ff.; er nennt die vor dem Speisewunder vorhandenen Lebensmittel 159; er bringt mit Philippus das Anliegen der Heiden zu Jesus 320.

Apostel, Johannes setzt die Wahl derselben voraus 194 f.; ob „Brüder Jesu" vom Apostelcollegium ausgeschlossen waren 201; Glaubensbekenntniß der Apostel 195 f.; die Apostel werden größere Werke verrichten als Christus 363 f.; in welchem Sinne den Aposteln die Erkenntniß Christi und die Liebe zu ihm abgesprochen wird 361, 371; Zweck der Auswahl der Apostel 382; ihr Kampf mit der Welt, ihr Sieg über dieselbe 389 ff.; Gebet Christi für seine Apostel 409 ff.; siehe noch Paraclet.

Arme, Sorge Jesu für dieselben 352.

Auferstehung, worin die geistige Auferstehung besteht und an wem sie sich vollzieht 140 ff.; sie ist ein Werk des Sohnes Gottes, welcher selbst die Auferstehung und das Leben ist 138, 300 f.; die leibliche Auferstehung ist eine Auferstehung zum Leben und zum Gerichte 144; Glaube der Juden an die Auferstehung des Leibes 300.

B

Bartholomäus, siehe Nathanael.

Beschneidung, am Sabbathe 210; geistige Bedeutung derselben das.

Bethanien am Jordan, erster Taufort des Baptista 33; Bethanien bei Jerusalem, wo Lazarus von den Todten erweckt und Jesus von Maria gesalbt wurde 298.

Bethesda (Vulg. Bethsaida), Teich in Jerusalem, seine Lage und Bedeutung des Namens 127 f.

Bethlehem, prophetisch angekündigter Geburtsort des Messias, Lage der Stadt und etymologische Bedeutung des Namens 223 f.

Bethsaida Galiläa's, Wohnort des Andreas, Simon Petrus und Philippus 45; Bethsaida Julias, Schauplatz der wunderbaren Speisung 157.

Bissen, der eingetauchte, durch welchen Jesus den Verräther kundmachte 351.

Bitten, im Namen Jesu 364.

Blindgeborener, Heilung desselben und Verhandlung über dieses Wunder 261 ff.

Brod, Jesu Heilslehre das wahre Himmelsbrod, welches der Vater gibt 167 ff.; Jesu Fleisch ein Brod, welches er selbst geben wird 177 ff.; Brod essen bildliche Bezeichnung der gläubigen Aufnahme der Lehre Jesu 177, 179; mit Jemandem Brod essen bildliche Bezeichnung engster Gemeinschaft mit ihm 347; ungesäuertes Brod, ein Bestandtheil des Paschamahles 351; siehe noch Fleisch und Manna.

Brüder Jesu, ihre Namen, ihr Verwandtschaftsverhältniß zum Herrn, ihre Forderung, Jesus möge Judäa und Jerusalem zum Schauplatze seiner Thätigkeit machen, ihr Unglaube 199 ff.; siehe noch Apostel.

C

Caiphas, siehe Kaiaphas.

Charoset, ein Bestandtheil des jüdischen Paschamahles 351.

Christus, Jesus, Messias, etymologische Bedeutung dieser Namen und Verhältniß derselben zu einander 24; er ist der incarnirte Gottessohn (Logos) 17 ff.; Christus ist eine göttliche Person 286; er ist der Allwissende 48 f., 68; ihm ist zu eigen das unmittelbare Schauen Gottes und der göttlichen Dinge 75; er ist der Allmächtige, welcher die gleichen Werke wie der Vater mit derselben göttlichen Macht wirkt 133 ff., und wird als solcher vom Vater bezeugt 148 ff.; er ist das Leben in sich selbst und ausschließliche Quelle alles Lebens der Menschen 9 f., 142 f.; ebenso ist er Licht in sich selbst und Quelle alles Lichtes d. Menschen 235 f.; ihm kommt ewige Existenz zu 260; seine Lehre ist eine göttliche 205 f.; als wesenseins mit dem Vater ist er im Vater und der Vater in ihm 286, 289; darum sieht man in ihm den Vater 361 f. Er ist auch wahrer Mensch 17 ff., 251; aber völlig sündelos 255, 372; in welchem Sinne sich Christus während seines Erdenlebens seiner göttlichen Herrlichkeit entäußert hat (κένωσις, exinanitio) 407.

— In dem Wesen und der Würde des Messias liegt auch seine universale Heilsbedeutung: in ihm und durch ihn wurde die Fülle von Gnade und Wahrheit auf die Erde gebracht 20 ff.; durch ihn ist der verschlossene Himmel der Menschheit wieder geöffnet worden 50 f.; er ist der Gesandte Gottes im vollendetsten Sinne des Wortes 149, 213 f.; der Verkünder der vollendeten Offenbarung 91 f.; seine Aufgabe besteht darin, in Ausführung des Willens seines Vaters die Menschen vom ewigen Verderben zu erretten, und ihnen das ewige Leben zu vermitteln 171 f.; es ist darum alle wahre Gotteserkenntniß der Menschen bedingt durch den gläubigen Anschluß an Christum 25, 77, 175; nur jener Mensch kann Gott Vater wahrhaft dienen, der Christo dient 140; als Gesandter Gottes in diesem Sinne und in dieser Bedeutung wurde er bezeugt vom Vater 148 ff.; und als solcher hat er sich selbst bezeugt durch seine Lehre und seine Thaten 242 f.; 362 f. — In Ausführung seiner Aufgabe bietet Christus in seinen Heilsgütern einen Trank, welcher alle geistigen Bedürfnisse der Menschen befriedigt und diese zum ewigen Leben führt 100 f.; in seiner Lehre ein das Leben vermittelndes Himmelsbrod 168 f.; im Genusse seines Fleisches und Blutes ein Mittel, um die denkbar engste Gemeinschaft mit ihm herzustellen und den Verklärungsleib vorzubereiten 185 ff.; als göttlicher Lehrer versetzt er die Menschen aus dem Zustande der Knechtschaft in den Stand der wahren Freiheit 247 ff.; als der gute Hirt und der Vermittler alles wahren Hirtenamtes schützt er die Erlösten vor allen Gefahren 278 ff.; als der liebende Vater sendet er seinen Kindern bei seinem Weggange von der Welt den heiligen Geist als seinen Stellvertreter 365 f., 369 f. Vgl. noch: Auferstehung, Gericht, Gott, Kreuzestod, Leben, Logos, Paraclet, Vater.

D

David, der Messias „David's" Sohn 223 f.; Davids Geschicke ein Typus auf das Schicksal Christi 347.

Demuth Christi 338, 340 f.; die Jünger sind verpflichtet, nach dem Beispiele des Meisters demüthig zu sein 345 f.

Denar, römische Silbermünze, Werth desselben 158, 314.

Diaspora 218.

Doketisten, ob das Johannes-Evangelium auf dieselben Rücksicht nimmt 18.

Dürsten, bildliche Bezeichnung des Verlangens nach geistigen Gütern 101, 219; „nicht mehr dürsten" Bezeichnung der Wahrheit, daß die messianischen Heilsgüter alle geistigen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen vermögen 100 f.

E

Ehebrecherin 229 ff.; ob auf den Ehebruch die Strafe der Steinigung oder der Erdrosselung gesetzt war 232.

Ehre, von den Menschen 152 f.; Ehre von Gott 154; die Ehrsucht ist Grund des Unglaubens der Juden das.

Eifer, Jesu für das Haus seines Vaters 63.

Einzug, Jesu in Jerusalem 316 ff.

Elias, in welchem Sinne der Täufer negirt, der Elias zu sein 28.

Engel, Auf- und Niedersteigen derselben 50 ff.; der Engel am Teiche Bethesda 128 f.; die vermeintliche Engelsstimme 324 f.
Ephraim (Vulg. Ephrem), Lage der Stadt 311.
Erbsünde, ihr Vorhandensein wird im vierten Evangelium vorausgesetzt 72.
Erde, „von der Erde sein" und „von der Erde her reden", Charakteristik des Menschen nach seinem Ursprunge und seiner Verfassung 89 f.; Bedeutung des Schreibens Jesu auf die Erde 233.
Erhöhung, am Kreuze, Gründe, warum ὑψοῦν (exaltare) vom Erhöhen am Kreuze, vom Kreuzestode verstanden werden muß 78 f.; siehe Kreuzestod.
Ernte, Beginn derselben bei den Juden 112; Wesen der geistigen Ernte und Lohn für dieselbe 113 f.; die Jünger erst ernten, was Jesus ausgesäet hat 114 f.
Eucharistie, Verheißung derselben bei Johannes 177 ff., siehe Fleisch.
Evangelium, es ist ein Zeugniß Christi 91; es ist Wort Christi und Wahrheit 247.

F

Feigenbaum, Verweilen Nathanaels unter einem Feigenbaume 48 f.
Feindseligkeit, gegen Jesum, siehe Hierarchen.
Feste der Juden, an welchen Jesus nach Jerusalem reiste 60, 125 ff., 198 ff., 282 ff., 316 ff., siehe Paschafeste.
Finsterniß, Bedeutung dieses bildlichen Ausdruckes 10 f., 236; die Ungläubigen lieben die Finsterniß mehr als das Licht 82; Folgen des Wandelns in der Finsterniß 329.
Fleisch, Bezeichnung der ganzen menschlichen Natur Christi 17; Gründe, warum sich Johannes des Ausdruckes „Fleisch" zur Bezeichnung der menschlichen Natur Christi bediente 18; Fleisch Bezeichnung des materiellen festen Theiles der menschlichen Natur Christi 183; Gründe, warum die Worte „mein Fleisch essen..." buchstäblich gefaßt werden müssen 177 ff.; specifische Wirkungen des Genusses des Fleisches und Blutes Christi 185 ff.; Fleisch Bezeichnung der Menschennatur im unerlösten Zustande 73.
Freiheit, des Evangeliums, worin sie besteht 247.
Friede, im christlichen Sinne, sein Wesen, sein Verhältniß zur Gnade, sein Urheber, warum ihn die Welt nicht geben kann 370.
Fürst, dieser Welt, siehe Teufel.
Fußwaschung, sie ging der Einsetzung der Eucharistie unmittelbar voran 339 f.; sie war ein Werk der Liebe und Demuth Jesu 338 ff.; specielle Wirkung derselben für die Apostel 344; allgemeine symbolische Bedeutung derselben 344 ff.

G

Galiläa, auch das vierte Evangelium kennt eine lang dauernde Thätigkeit Jesu in Galiläa 156, 197 f.
Garizim, Berg bei Sichem, Cultstätte der Samaritaner 103 f.
Gazophylakium, Opferkasten im Heiligthume zu Jerusalem, Rede Jesu daselbst 240.
Gebet, das hohepriesterliche Gebet Jesu 404 ff.
Gebote, Verhältniß der Ausdrücke die Gebote „haben" und „halten" 367; die Haltung der Gebote Gottes (Christi) ein Mittel, um die Lehre Jesu als göttliche zu erkennen 206 f.; um das göttliche Wesen Jesu tiefer zu erfassen 368; die Haltung der Gebote ein Beweis der Liebe zu Jesus 364; Gebot des Vaters, daß Jesus sein Leben hingebe 281; ein „neues" Gebot, siehe Nächstenliebe.
Geist, der Wiedergeborene ist Geist 73; Jesus erschauert in seinem Geiste 303; das Herabkommen des heiligen Geistes ist für den Täufer das verheißene Erkennungszeichen Jesu 35 ff.; die Taufe Jesu ist eine Taufe im heiligen Geiste 39; Wirksamkeit des heiligen Geistes bei der Wiedergeburt 74; warum er erst nach dem Hingange Jesu gesandt ward 222; warum die Welt ihn nicht empfangen kann 366; er wird die Welt überführen von der Sünde, der Gerechtigkeit und dem Gerichte 393 ff.; sein Ausgang vom Vater und Sohne 388, 397; siehe noch Paraclet.
Genesareth, auch See Galiläa's oder Tiberias genannt 157; seine Größe 160; Jesu Wandeln auf demselben 160 f.
Gericht, Richten, der Vater hat alles Gericht dem Sohne übertragen, weil dieser der Menschensohn (der Messias) ist 138 f., 143; der Messias hält das

geistige (innere) und das allgemeine Gericht 139, 144; warum das Gericht Jesu ein wahres (gerechtes) ist 145, 238; in welchem Sinne Jesus Niemanden richtet 81, 238; Jesus ist zum Gerichte (zur Entscheidung) in die Welt gekommen 271 f.; warum ein Gericht über die „Welt“ für diese ein Verdammungsgericht ist 81; der Gläubige kommt nicht in's Gericht, der Ungläubige ist schon gerichtet 81 f.; Gott Vater richtet zwischen Jesus und seinen Gegnern 256 f.; nach dem Scheine richten 211; ein gerechtes Gericht richten das.; Verdammungsgericht über die Welt und den Teufel, siehe Kreuzestod.

Gichtbrüchiger, Heilung desselben 129 ff.; Einfluß dieser Krankenheilung auf die Geschicke Jesu 132 f.

Glaube, glauben, welche Momente das credere im johanneischen Sinne umfaßt 79; glauben als Bezeichnung der Befestigung im Glauben 59; der Heilsglaube, welcher subjective Bedingung zur Erlangung des Heiles ist, kann nur zu Stande kommen durch die göttliche Gnade, zum wirklichen Zustandekommen ist aber die Mitwirkung des Menschen mit der Gnade nothwendig 170, 173 f.; wir müssen Christo glauben um seines Selbstzeugnisses willen 239, 242 f., und um seiner Werke wegen 288 f.; selige Wirkungen des Glaubens 80, 140 ff., 172, 220 f., 300 f.; traurige Folgen des Unglaubens 81 f., 154 ff., 242, 272 f., 335.

Gott (Vater), Gott hat Niemand jemals gesehen 24 f.; der Glaube an Christum ist ein Zeugniß für die Wahrhaftigkeit Gottes 91; Gott ist ein Geist 108; Gott Vater hat Jesum als den Spender der wahren Himmelsspeise besiegelt 165; aus Gott sein 255.

Gräber, der Juden 305.

H

Hahn, Hahnenruf (gallicinium) 357.

Heiden (Hellenen), Hellenen werden entweder Heiden griechischer Nationalität oder Heiden überhaupt genannt 218, 320; sie sind zerstreute Kinder Gottes, für welche Jesus ebenfalls stirbt 280, 310; Heiden wollen Jesum unmittelbar vor seinem Lebensende sehen 320 ff.

Heil, das messianische, ist aus den Juden 104 f.

Herrlichkeit, die Jesu eigenthümliche göttliche Herrlichkeit 20; sie manifestirt sich in den Wundern Jesu 59; Entäußerung derselben siehe Christus; die Gläubigen nehmen au der Herrlichkeit Christi theil 416 f.

Hierarchen, sie thun sich hervor durch Feindseligkeit gegen Jesum; erste Aeußerung der Feindseligkeit (bei der Tempelreinigung) 63 f.; Steigerung derselben (bei der Krankenheilung am Teiche Bethesda) 132 f.; sie manifestirt sich noch mehr beim Laubhüttenfeste 224 ff.; sie erreicht ihre höchste Stufe durch die Erweckung des Lazarus 308 ff.

Himmel, Haus Gottes, in welchem viele Wohnungen sind 358; Himmelsbrod, ein solches ist Jesu Lehre und sein Fleisch 168 ff., 177 ff.; Himmelsstimme, durch welche Jesus als Gesandter Gottes declarirt wird 324; verschiedene Urtheile über dieselbe 324 ff.; Himmelreich (regnum Dei) als Bezeichnung des Messiasreiches bei Johannes nur zweimal 71.

Hirt, der wahre Hirt im Gegensatze zu den falschen Hirten, Jesus der gute Hirt im Unterschiede vom Miethlinge, Eigenschaften des guten Hirten, Christus am Kreuze das Vorbild aller guten Hirten 273 ff.

Hochzeit, siehe Kana.

Hosanna 317.

J

Jakobus der Aeltere, Bruder des Johannes, ob er auch schon am Jordan Jünger Jesu wurde 43 f.

Jakobs-Brunnen 97.

Jerusalem, Anwesenheit Jesu daselbst während seines öffentlichen Wirkens siehe Feste; Urtheil der Jerusalemer (Bewohner der Stadt mit Ausschluß der Synedristen) über Jesus 211 f.

Jesus, siehe Christus.

Johannes Baptista, er war nicht das Licht, sondern nur der Zeuge für dasselbe 11 f.; seine Zeugnisse im vierten Evangelium 26 ff., 84 ff.; Verschiedenheit des johanneischen Berichtes von dem der Synoptiker 26; Bedeutung seiner Zeugnisse für die Juden 146 f.; er ist dem Geiste und der Kraft nach der Elias 28; er war nur Prophet und nicht auch Wunderthäter 289 f.; sein „Nichtkennen“ Jesu 36 f.; seine persönliche Begegnung mit Jesus 41

warum er seine Thätigkeit nach dem Auftreten Jesu noch fortsetzte und wie lange 85 f.; seine Einkerkerung das.; er war Brautwerber Christi 88.

Johannesjünger, Unwille derselben über den Erfolg Jesu, und Zurechtweisung durch den Meister 86 ff.

Johannes, der Apostel und Liebesjünger; der Jünger des Baptista, welcher zugleich mit Andreas am Jordan Jünger Jesu wurde, war Johannes, der spätere Apostel 43; er war der Liebesjünger, und lag beim letzten Abendmahle an der Brust Jesu 349; er fragt auf Veranlassung des Petrus den Herrn, wer der Verräther sein werde 350 f.

Judäa, Landschaft im Unterschiede von der Hauptstadt, Wirksamkeit Jesu daselbst und Dauer derselben 84 ff.

Judas Jacobi, Bruder des Jacobus minor, auch Thaddäus genannt 368.

Judas Iscariot, etymologische Bedeutung des Namens 196; Jesus erklärt, daß derselbe ein Teufel sei ebendas.; Judas erhebt Einwendung gegen die Salbung Jesu und machte als Säckelmeister Eingriffe in die Casse 314 f.; der Teufel gibt dem Judas den verrätherischen Gedanken ein 339 f.; Jesus kündigt seinen Verrath an und macht den Verräther durch Darreichung des eingetauchten Bissens kenntlich 348 ff.; der Satan fährt in ihn 351 f.; wie die Aufforderung Jesu, derselbe solle den Verrath schnell ausführen, zu verstehen ist 352.

Judenthum, die Juden hatten sich zur Zeit, da Johannes schrieb, als Volk schon gegen Jesum entschieden 27.

Jünger Jesu, Berufung der ersten Jünger am Jordan 40 ff.; Verhältniß des johanneischen Berichtes zu dem der Synoptiker 52 f.; viele Jünger fallen von Jesus ab 189 ff.

Jüngerschaft Jesu, worin sie besteht, und welche Wirkungen sie hervorbringt 246 ff.

K

Kaiaphas (Vulg. Caiphas), Dauer seines Hohenpriesterthums, warum er Hoherpriester „jenes“ Jahres genannt wird, seine Prophetie über die Bedeutung des Todes Jesu, Wirkung seines Auftretens auf die Synedristen 309 f.

Kana, Lage der Stadt 54; in welchem Sinne das in Kana gewirkte Wunder das erste war, Wesen desselben und Bedeutung für die Jünger 58 f.; symbolische Bedeutung der großen Menge Weines 56 f.; das zweite Wunder daselbst 122.

Kapharnaum, Name und Lage der Stadt, gewöhnlicher Wohnort Jesu in Galiläa 59; Lehrvortrag Jesu daselbst 162 ff.

Kennen (cognoscere), Gott Vater, Christum, bei Johannes Bezeichnung der wahren Gotteserkenntniß und des rechten Verhältnisses zu Gott 279.

Kinder Gottes, Ursprung derselben 16 f.; Kinder (Söhne) des Lichtes 329; Kind (Sohn) des Verderbens 411.

Knechtschaft, der Sünde, worin sie besteht, ihre Folgen, der Erretter aus derselben 248 f.

Königlicher Beamter, Heilung seines Sohnes 118 ff.; er ist nicht identisch mit dem Hauptmanne bei den Synoptikern 122 f.

Kreuzestod Jesu, sowohl diese Art des Todes Jesu als auch die Wirkungen desselben sind typisch im A. T. vorgebildet 78 f.; derselbe ist ein Werk der Juden 245, und eine Gehorsamsthat Jesu 281; der Kreuzestod brachte den Juden die Erkenntniß, daß der Gekreuzigte der Messias und sein Werk ein göttliches sei 245 f.; der Kreuzestod ist ein Verdammungsgericht über die Welt, durch denselben zieht Jesus Alles an sich und hat er den Teufel entthront 326 ff.; derselbe ist eine Verherrlichung des Menschensohnes und des Vaters 353 f.; siehe noch Erhöhung.

L

Lamm Gottes, der Messias ist das von Jesaias geschilderte Lamm 33 ff.; ob im Ausdrucke auch eine Beziehung auf das jüdische Paschalamm liege 35.

Laubhüttenfest, Zeit und Art seiner Feier, historische Beziehung 198, 219; Wasserlibation während der Festoctave, symbolische und typische Bedeutung derselben 220; großartige Illumination am Feste 236 f.; evangelische Ereignisse, welche historisch mit dem Laubhüttenfeste zusammenhängen 197.

Lazarus, Auferweckung desselben 290 ff.; Bedeutung des Berichtes in der johanneischen Geschichtserzählung 290 f.; Folgen dieses Wunders 307 ff.; Lazarus Gast beim Mahle in Bethanien

312 f.; die Synedristen beschließen auch den Lazarus zu tödten 316.

Leben, ewiges; worin es besteht 80, 141; der ausschließliche Urheber und Vermittler desselben ist Christus, weil er das Leben in sich selbst hat 142 f.; weil seine Lehre ein Lebenstrank und ein Lebensbrod für die Menschen ist 100 ff., 168 ff., 195; weil er in seinem Fleische und Blute uns eine wahre Lebensspeise bietet 186 f.; weil uns in ihm das Licht des Lebens leuchtet 236; weil er die Auferstehung und das Leben ist 300 f.; subjecte Bedingung der Aneignung des Lebens ist der Glaube 79 f., 140 ff.; Leben nach dem Glauben und Wirkungen desselben, siehe Gebote.

Lebensgemeinschaft, der Gläubigen mit Christo, worin sie besteht, wie sie erhalten und erhöht wird, und warum sie unbedingt nothwendig ist 187, 375 f.; traurige Folgen der Lösung dieser Gemeinschaft 376 f.

Leidensankündigung, doppelter Zweck derselben 389.

Liebe, Gott Vaters zu seinem Sohne 136 f., 281; zu der sündigen Menschheit 80; Liebeserweis Jesu am Ende seines Lebens 337 f.; Jesu Lebenshingabe der größte Liebeserweis 380; werkthätige Liebe begründet eine enge Lebensgemeinschaft des Menschen mit Christo und Gott Vater 367 ff., 378 f.; ἀγαπᾶν Bezeichnung der von Christo geforderten Liebe zum Nebenmenschen 293 f.; siehe noch Nächstenliebe.

Logos, als Bezeichnung des eingebornen Sohnes Gottes findet sich nur bei Johannes 2 f.; innere und äußere Gründe für die Wahl dieses Ausdruckes 3 ff.; er ist der allmächtige Schöpfer des Universums 7 ff.; er ist das Leben in sich und das wahrhaftige Licht, und darum auch die Quelle des Lebens aller Dinge, und der Urheber des Lichtes der Menschen 9 ff.; Thätigkeit des Logos in der Heidenwelt und unter den Juden 13 ff; Incarnation des Logos 17 ff.

M

Manna, eine wunderbare Speise, aber nicht das wahre Himmelsbrod, sondern ein Typus auf dasselbe 167 f.

Maria, Mutter Jesu, ihre Bitte um wunderbare Hilfe und Antwort Jesu 55 f.

Maria u. Martha von Bethanien, Schwestern des Lazarus 291; ihre Unterredung mit Jesus nach dem Tode des Lazarus 298 ff.; Maria Lazari ist identisch mit der Sünderin bei Lucas und höchst wahrscheinlich auch mit der Maria Magdalena 291 f.; sie hat Jesum zweimal gesalbt ebend. und 312 ff.

Meeressturm, allegorische Deutnng desselben 160 f.

Menschenfurcht, aus Menschenfurcht gaben die Eltern des Blindgeborenen eine ausweichende Antwort 268, und bekannten viele Synedristen nicht ihren Glauben an Jesum 333.

Menschensohn, Selbstbezeichnung Jesu, Veranlassung und Bedeutung derselben 52.

Menschwerdung, siehe Christus u. Fleisch.

Messias, siehe Christus.

Metretes, griechisches Flüssigkeitsmaß, Raumgehalt desselben 56 f.

Moses, Vermittler des göttlichen Gesetzes 208; er wird der Ankläger der ungläubigen Juden sein 154 f.

N

Nacht, bildliche Bedeutung des Ausdruckes 295.

Nächstenliebe, ein neues Gebot Christi 355 f., 380; ein Merkmal der Jüngerschaft Jesu 356 f.; Jesu Liebe ist Vorbild und Motiv der Nächstenliebe 380.

Name, Bedeutung der Ausdrucksweise „Name“ Gottes, Name Christi 385, 408.

Nardenöl, Bezeichnung desselben bei Johannes und Marcus, Gewicht des bei der Salbung Jesu gebrauchten Oels, Preis desselben 313 f.

Nathanael, seine Berufung, der Nathanael des Johannes ist identisch mit dem Bartholomäus der Synoptiker 45 ff.

Nazareth, Jesus „von Nazareth“ 46; ob von Nazareth etwas Gutes sein könne 47; sowohl bei Johannes als bei den Synoptikern erscheint Nazareth als Vaterstadt (= πατρίς) Jesu 118 f.

Nikodemus, seine Unterredung mit Jesus in Jerusalem 69 ff.; seine Vertheidigung Jesu im Synedrium 226 ff.

O

Oelberg, Name, Lage und Entfernung desselben von Jerusalem 231.
Opferkasten im Tempel, siehe Gazophylakium.
Opferstätte, Frage der Samaritanerin nach der gesetzlichen Opferstätte und Antwort Jesu 103 ff.

P

Paschafeste, etymologische Bedeutung des Ausdruckes, historische Beziehung des Festes und gesetzliche Bestimmung über den Festbesuch 60 f.; nach Johannes fallen gewiß drei, höchst wahrscheinlich vier Paschafeste in die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu, so daß die Dauer desselben volle drei Jahre beträgt 125 ff.; an Einem Pascha erschien Jesus nicht in Jerusalem, sondern er blieb in Galiläa 157 f.
Paschalamm der Juden, Tag der Aussonderung desselben 317; Zeit der Zubereitung desselben 337; Christus das antitypische Paschalamm 35.
Paschamahl, Bestandtheile des jüdischen Paschamahles 339 f.; Gründe dafür, daß das bei Johannes 13, 2 erwähnte Mahl ein Paschamahl war ebend.
Paraclet, etymologische Bedeutung des Ausdruckes, Gebrauch desselben nur bei Johannes, Gründe, warum der heilige Geist Paraclet genannt wird 365 f.; Thätigkeit desselben bei den Aposteln 369 ff., 395 ff; warum die Welt ihn nicht empfangen kann 366; siehe noch heiliger Geist.
Peräa, viele Bewohner dieser Landschaft glaubten an Jesum auf Grund des Zeugnisses des Baptista 289 f.
Petrus (Simon), er wird durch seinen Bruder Andreas am Jordan Jünger Jesu 43 f.; Verheißung, Beilegung und Erklärung des Namens Petrus ebend.; sein Geburtsort 45; Glaubensbekenntniß, welches Petrus in seinem und der Mitapostel Namen ablegt 195 f.; Motiv der anfänglichen Weigerung, sich von Jesu die Füße waschen zu lassen, und der späteren Forderung, ihm auch Hände und Haupt zu waschen 341 ff.; wie Petrus beim letzten Abendmahle eine Frage an Johannes richten konnte, und warum er den Namen des Verräthers wissen wollte 350; aus zweifachem Grunde kann Petrus, wie die übrigen Apostel, dem scheidenden Heilande nicht sofort folgen 355, 357; Ankündigung seines Verrathes 357.
Pharisäer, etymologische Bedeutung des Namens, Grund dieser Benennung, ihre religiös-politische Stellung 30; pharisäischer Lehrsatz über die Spender der Taufe in der messianischen Zeit das.; die Pharisäer sind die größten Feinde Jesu 93 ff., 215 ff., 225 f., 308 u. öft.
Philippus, wird vom Herrn unmittelbar am Jordan berufen 45; er führt den Nathanael zum Herrn 46; er wird von Jesus geprüft 158; Hellenen nehmen die Vermittelung des Philippus in Anspruch, um zu Jesus zu kommen 320 f.; Forderung des Philippus und tadelnde Antwort Jesu 361 f.
Prophet, der von Moses verheißene; er ist der Messias 29; andere Deutung von Seite eines Theiles des Volkes das. und 223. Siehe Christus.
Pseudo-Messiasse und -Propheten, Kennzeichen derselben 153, 207.
Purimfest 126.

R

Rabbi, jüdische Benennung eines Lehrers 42.
Räuber, bildliche Bezeichnung falscher Hirten 274; in welchem Sinne Jesus die vor ihm erschienenen Hirten Diebe und Räuber nennt 276 f.
Rebzweige, die Apostel (Gläubigen) werden Rebzweige am Weinstocke, der Christus ist, genannt, um die enge Verbindung auszudrücken, in der sie zu Christus stehen 372 ff.; diese enge Verbindung ist nothwendig zur Uebung guter Werke 376, zur Gebetserhörung 377, zur Erfüllung der höchsten Aufgabe 377 f.
Reinigung, levitische, vor dem Genusse des Paschalammes 311; sittliche Reinigung siehe heiliger Geist und Wiedergeburt; die Apostel sind rein bis auf ihre Füße 343 f.
Rigorismus der Pharisäer, siehe Sabbath.
Richten, siehe Gericht.
Römer, angeblich drohende Gefahr von Seite derselben wegen des unbehinderten Wirkens Jesu 308.

S

Sabbath, Sabbathsgesetz und pharisäische Interpretation desselben 131; Gast-

mähler am Sabbathe 313; Sabbathsweg 316; zweimal vertheidigt Jesus seine Krankenheilung am Sabbathe 133 ff., 209 ff.

Salbung, Jesu in Bethanien 312 ff.; siehe noch Maria Lazari.

Samaria, Samaritaner, samaritanisches Weib 93 ff.; Pilgerweg durch Samaria 95; die Unterredung mit einem samaritanischen Weibe bekundet Jesu universale Aufgabe 97 f.; Verhältniß der Juden und Samaritaner zu einander 98; die Samaritaner gaben sich als Nachkommen Jakobs aus 100; ihre Cultstätte auf Garizim 103 f.; warum sie eine geringere Gotteserkenntniß besaßen als die Juden 104 f.; warum Jesus sich der Samaritanerin so bestimmt als Messias erklärte 109; Sinn der Anschuldigung, daß Jesus ein Samaritaner sei 256.

Satan, siehe Teufel.

Schafe, bildliche Bezeichnung der Gläubigen 273 ff.; die Schafe auf die Weide führen 274 f.; vor ihnen hergehen 275; die Schafe kennen den Hirten 279.

Schlaf, warum nach biblischem und kirchlichem Sprachgebrauche der leibliche Tod des Christen ein Schlaf genannt wird 296, 301.

Schlange, die eherne ein Typus auf die Art des Todes Christi und die Wirkungen desselben 78 f.

Schriftgelehrte, der Ausdruck findet sich bei Johannes nur einmal 231 f.

Seele, sie lieben, sie hassen 322; Jesus erschauert in seiner Seele 303 f.; die Seele Jesu ist erschüttert von dem Schauer des bevorstehenden Todes 322 f.

Simon, Petrus, siehe Petrus; Simon der Kananäer, Apostel 47; Simon der Aussätzige, Gastgeber 313.

Speise, warum Jesus seine messianische Aufgabe „seine" Speise nennt 111; Speisemeister 57; Speisetisch bei den Juden 349; Speisewunder, Ort und Zeit desselben 156 ff.; seine tiefere Bedeutung 165.

Stadium, ein Längenmaß 160.

Stunde, Jesu, Zeit des Beginnes seiner Wunder 56; Zeitpunkt des öffentlichen Auftretens Jesu als Messiaskönig 201; Zeit des Leidens und Sterbens Jesu 215; warum Jesus von seiner Leidens- und Todesstunde unter dem Gesichtspunkte seiner Verherrlichung spricht 353 f.; Stundenzählung bei Johannes 42, 122.

Sünde, ohne Sünde sein 234; in der Sünde sterben 241; Sündenknecht sein, und Folgen dieser Knechtschaft 248 f.; ganz in Sünden geboren sein 271; Christus ist ohne Sünde 255, 372; nur er ist der Erretter aus der Sünde 34 f., 249.

Sychar (Vulg. Sichar), Name und Lage des Ortes 96 f.; Sychariten, Glaube und Glaubensbekenntniß derselben 115 f.

Synagoge, ihre Bestimmung und Entstehungszeit 189; Ausschließung aus derselben, Synagogenbann 389 f.

Synedrium, höchster Gerichtshof der Juden 216; ob die Verhandlung mit dem Blindgeborenen vor dem Synedrium geführt wurde 267 f.; das Synedrium hält Berathung über die Mittel und Wege, Jesum zu tödten 308 ff.

T

Tag, Bezeichnung der ganzen Zeit des Erdenwandels Jesu 259, 263; Bezeichnung der Berufszeit 294 f.; überhaupt Ausdruck für einen längeren Zeitraum 367.

Taube, Herabkunft des heiligen Geistes in Gestalt einer Taube 38; Verkäufer von Tauben im Tempel 61 f.

Taufe, Tauforte des Baptista 32 f., 84 f.; die Taufe des Johannes ist eine vorbereitende Wassertaufe 31; die Taufe Christi ist die verheißene Geistestaufe 39 f., 72 f.; ob die Taufe der Jünger Jesu eine vorbereitende oder eine sacramentale war 94 f.

Tempel, erste Tempelreinigung 60 ff.; Unterschied von ὁ ναός und τὸ ἱερόν 61; aus dreifachem Grunde nennt Jesus seinen Leib einen Tempel 64; Umbau des Tempels durch Herodes 65; Verhältniß des johanneischen Berichtes über die Tempelreinigung zu dem der Synoptiker 65 ff; (Tempel-) Vorhof der Heiden 61, der Weiber 240; siehe noch Feste.

Teufel, Verschiedenheit der Bezeichnungen Teufel und Satan 253; er ist ein Menschenmörder vom Anfange an, hat seinen Stand nicht in der Wahrheit und ist der Vater der Lüge 253 ff.;

er ist der Herrscher dieser Welt 326; er hat dem Judas den verrätherischen Gedanken eingegeben 340, und ihn später ganz in seine Gewalt genommen 351 f., so daß dieser selbst ein Teufel ward 196; durch Christi Kreuzestod wurde er aber entthront 327, 395; vom Teufel sein 253.

Thränen Jesu, dreimal erwähnt die Schrift Thränen Jesu 304.

Tiberias, siehe Genesareth.

Thomas, Apostel, etymologische Bedeutung des Namens, geschichtliche Nachrichten über ihn 297; Thomas kennt nicht den Weg, welchen Jesus bei seinem Scheiden gehen wird 359 f.

Tod, Bezeichnung des Todes der Seele 141; der Wiedergeborene ist übergegangen aus dem Tode in's Leben das.; der wahrhaft Gläubige wird den Tod in Ewigkeit nicht sehen 257; vom leiblichen Tode, die Krankheit des Lazarus ist nicht zum Tode 293; Jesus zeigt seine Todesart an 328.

Trauer, die christliche Trauer über den Verlust von Angehörigen wird gemildert durch die Hoffnung des Wiedersehens 304.

U

Ungehorsam, warum nach biblischem Sprachgebrauche der Unglaube ein Ungehorsam genannt wird 93.

Unglaube, der Unglaube der Juden ist ein selbstverschuldeter 152; Selbstsucht ist der Grund desselben 154; er ist schon im A. T. angekündigt worden 330 ff.; siehe noch Glaube.

V

Vater, Gott; Gott ist in ganz specifischem Sinne der Vater Christi, weil dieser ist der eingeborne Sohn, welcher im Schooße des Vaters ruht 20, 24 f.; 133 f.; der Vater und der Sohn wirken mit der gleichen göttlichen Macht 133 ff., 135 f.; der Vater hat dem Sohne alles Gericht übergeben 138 f.; die Liebe des Vaters ist der Grund, daß er dem Sohne die göttliche Wesenheit und Macht gab 137; der Vater gab dem Sohne, das Leben in sich selbst zu haben 142 f.; Zeugnisse des Vaters für Jesum 148 ff.; der Vater zieht die Menschen 173 ff.; Wille des Vaters für den Messias und die Menschen 171 ff.; Werke des Vaters sind die messianischen Werke Jesu 286; der Vater ist im Sohne und der Sohn im Vater 288 f.; der Vater sendet den Paraclet 365 f.

Verfolgungen, die Apostel (und Gläubigen) leiden nach dem Beispiele Christi um seines Namens Willen Verfolgungen 383 ff.

Verherrlichung, Christi und des Vaters, siehe Kreuzestod.

Versuchung, des Philippus 158.

W

Waisen, nicht als Waisen läßt Jesus seine Jünger in der Welt zurück 366.

Wandeln, Jesu auf dem Meere, Differenz zwischen Johannes, Matthäus und Marcus 160 f.

Wasser, Wasserströme im A. T. Bild der messianischen Heilsgüter 30; Christi Heilsgüter sind ein lebendiges Wasser 99; sie gestalten sich zu einem Wasserquell im Menschen, der zum ewigen Leben hinüberfließt 100 f.; Ströme lebendigen Wassers bildliche Bezeichnung der Wirkungen des heiligen Geistes 220 f., siehe noch Taufe; Wasserlibation 220.

Wechsler, im Tempel, im Griechischen verschiedene Benennungen 61.

Weg, metaphorisch Bezeichnung der Norm des sittlich-religiösen Lebens, speciell der christlichen Heilsordnung 360.

Weinstock, warum Christus der wahre Weinstock genannt wird 372 ff.

Weizenkorn, das ersterbende Weizenkorn Bild des Todes Jesu und der Wirkungen desselben 321 f.

Welt, die Welt (κόσμος) im johanneischen Sinne 14, 81; ihr Gebieter ist der Teufel 326; sie haßt Jesum und seine Apostel 201 f.; sie kann den heiligen Geist nicht empfangen 366; sie sieht Jesum nach seinem Tode nicht mehr 367; Jesus legt Zeugniß ab gegen sie 202; sein Tod ist ein Verdammungsgericht über dieselbe 326 f.; der Haß und die Schuld der Welt 383 ff.; Sieg der Apostel über dieselbe 389 ff.; von der Welt sein 241.

Wiedergeburt, sie ist eine Geburt aus Gott, eine Geburt aus Wasser und heiligem Geiste 16 f., 70 ff., siehe heiliger Geist und Taufe.

Wiederkunft Christi, sichtbare, geistige im heiligen Geiste 358 f.

Winzer, doppelte Thätigkeit Gott Vaters als des Winzers 373 f.

Wolf, bildliche Bezeichnung der den Christen drohenden Gefahren 279.

Wunder, Unterschied zwischen den Bezeichnungen signa und prodigia, Zeichen und Wunder 120 f.; Johannes erzählt nur sieben Wunder Jesu 53 ff., 118 ff., 125 ff., 156 ff., 160 ff., 261 ff., 290 ff., aber er kennt viele Wunder Jesu 67 f., 330; Werke (Jesu), welche kein Anderer gethan hat 387; sie sind eine Manifestation der göttlichen Herrlichkeit Jesu und dienen zur Befestigung des Glaubens 58 f.; sie sind ferner ein göttliches Zeugniß der himmlischen Sendung Jesu und seiner Gottessohnschaft 136 f., 362; darum vermögen sie den Glauben an die Wesensgleichheit Gott Vaters und Christi zu vermitteln 288 f.; die Juden sind auf Grund der Werke Jesu unentschuldbar 387.



Buchdruckerei Styria in Graz.

